

René BRUNEL

Contrôleur civil suppléant à MEKNÈS (MAROC)

Essai
sur
la Confrérie Religieuse
des
'Aïssâoûa au Maroc

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Rapporteur : M. Augustin BERNARD

LIBRAIRIE ORIENTALISTE

PAUL GEUTHNER

13, Rue Jacob, 13, Paris

1926

*Thèse Paris
1926.*

**Essai sur la Confrérie Religieuse
des 'Aïssâoûa au Maroc**

René BRUNEL

Contrôleur civil suppléant à MEKNÈS (MAROC)

Essai
sur
la Confrérie Religieuse
des
'Aïssâoûa au Maroc

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Rapporteur : M. Augustin BERNARD

LIBRAIRIE ORIENTALISTE

PAUL GEUTHNER

13, Rue Jacob, 13, Paris

1926

* 11050



A MONSIEUR AUGUSTIN BERNARD,
Professeur à la Faculté des Lettres de Paris

HOMMAGE DE RESPECTUEUSE GRATITUDE

BIBLIOGRAPHIE

I. — AUTEURS EUROPÉENS.

- Abbès. — *Monographie d'une tribu berbère : les Aït Nzhir des Bani Mthir*. Archives Marocaines, 1917.
- 'Aïssâoua (Les) à l'Exposition de 1900. — *Une Séance de fakirisme*. La Roche-sur-Yon, petite Imprimerie vendéenne, 1901.
- André (P.-J.), Capitaine d'Infanterie coloniale. — *L'Islam noir*. Paris, 1924.
- Andrews. — *Les Fontaines des Génies* (Seba' aioun). Croyances soudanaises à Alger. Jourdan, Alger, 1903.
- Annuaire du Monde musulman*. — Revue du Monde musulman, 1922-1923, t. 53. — Sur le développement de la confrérie des 'Aïssâoua dans les divers pays musulmans.
- Aubin (E.). — *Le Maroc d'aujourd'hui*. Paris, 1907.
- Augustin Bernard. — *Le Maroc*, in-8°, 4^e édit. Paris, 1916.
- Basset (R.). — *Notice sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*, in-8°, p. 8. Lisbonne, 1894.
- Sur Abou 'Abd Allah Mohamed ben Soleïmân ben Abou Bkr Al-Jazouïli et sur son œuvre.
- Basset (Henri). — *Essai sur la Littérature des Berbères*. Carbonel, Alger, 1920.
- Bel (Alfred). — *Histoire d'un saint musulman vivant actuellement à Meknès*. — Revue de l'Histoire des Religions, publiée sous la direction de MM. René Dussaud et Paul Alphandéry, 1917.
- Binet-Sanglé. — *La Folie de Jésus*, 3 vol. Paris, 1909-1912.
- Blakesley. — *Four Months in Algeria*. Cambridge, 1859, pp. 56-61.
- Brunot. — *Textes en arabe du Dialecte de Rabat*. Fez, 1918, Imprimerie municipale.
- Brunot (C.). — *Noms des Vêtements masculins à Rabat*. — Extrait des « Mélanges René Basset ». Publication de l'Institut des Hautes Etudes marocaines. Leroux, Paris, 1923.
- Cabanès (D^r). — *Les Remèdes d'autrefois* (Comment se soignaient nos pères), 2^e édit. augmentée, in-8°, 503 p., Maloine, Paris 1910. (Bibliothèque des Curiosités.)
- Castries (Henry De), Lieutenant-Colonel. — *La Conquête du Soudan par Ahmed Al Mançoûr* (1591). Hesperis, ann. 23, t. III, 4^e trimestre.
- Cat. — *L'Islamisme et les Confréries religieuses du Maroc*. Revue des Deux-Mondes, t. CXLIX, 1898.
- Chottin (A.). — *Communication sur les airs populaires recueillis à Fez*. Hespérus, année 1923, 2^e trimestre.
- Cour (A.). — *La Dynastie marocaine des Bani Wattas* (1420-1554), in-8, Alger, 1920.
- Delafosse (Maurice). — *Des soi-disant clans totémiques de l'Afrique Occidentale*. Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires, 1920.
- *Haut-Sénégal-Niger. Le Pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations*. Emile Larose, 1912.
- *Relations du Maroc et du Soudan à travers les âges*. Hespérus, année 1924, 2^e trimestre.
- De Lens (Mme). — *Derrière les vieux murs en ruine*. Calmann-Lévy, Paris. — Description du Mousssem des 'Aïssâoua de Miknas.
- Delphin. — *Les 'Aïssâoua*. — (Oran et l'Algérie en 1887.) Association française pour l'avancement des Sciences, in-8, Oran, 1888.
- Depont et Coppolani. — *Les Confréries religieuses musulmanes*, in-8°, Alger, 1897.
- Desprez. — *Description des 'Aïssâoua*. — L'Hiver à Alger, 4^e édit., 1 vol. in-18, Alger, s. d., pp. 193-208.

- Doutté (E.).** — *Les 'Aïssâouïa à Tlemcen.* Martin Frères, Imprimeurs-Editeurs, Châlons-sur-Marne, 1900.
- *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord.* Jourdan, Alger, 1909.
- *En Tribu. — Missions au Maroc,* Paul Geuthner, in-8, 1914. — Au sujet des Serpents des 'Aïssâouïa, p. 267.
- *Marrakech.* Comité du Maroc. Paris, 1905.
- Duhamel (Georges).** — *Le Prince Jaffar.* — Description d'une soirée chez les 'Aïssâouïa, pp. 145-155. Mercure de France, Paris, 1914.
- Dumont.** — *Alger, ville d'hiver,* pp. 99-115. Paris, 1878.
- Drummond-Hay.** — *Le Maroc et ses tribus nomades,* trad. française. Paris, 1844, pp. 192-200.
- Encyclopédie de l'Islam.* — Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans. Publié avec le concours des principaux orientalistes, par MM. Th. Houtsma, Henri Basset, Wensinck, T.-W. Arnold et Shaale. 26^e livraison, Inde, Islam, 1921. — Sur le mot 'Isâouïyâ, pp. 562 et 563, article par A. Cour.
- Erckmann.** — *Le Maroc moderne,* pp. 103-105. Paris, 1885.
- Eudel.** — *Dictionnaire des Bijoux dans l'Afrique du Nord.* Leroux, 1906.
- Frazer (James-George).** — *Le Rameau d'or.* Traduction française par Lady Frazer. — Etude de magie et d'histoire religieuse. Edition abrégée, gr. in-8, London, 1924.
- Frazer.** — *Totemism and exogamy.* Macmillan, London, 1911.
- Freud (Sigm.).** — *Totem et tabou.* — Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, in-8, 1923.
- Henry (Abbé).** — *L'Ame d'un peuple africain : les Bambara, leur vie psychique, ethnique, sociale, religieuse.* Anthropos Bibliothek, t. III, fasc. 2.
- Herber (G.).** — *Etude sur les Hamâdcha et les Dgoughiyn.* Hespéris, 2^e trimestre, 1923.
- Hoest (Ceorg.).** — *Nachrichten von Marokos und Fes im Lande selbst gesammelt in den Jahren 1760-1768.* In-4^e, Copenhague, 1781. Traduction du danois en allemand. — Un passage sur les 'Aïssâouïa, pp. 212-213.
- O. Houdas et W. Marçais.** — *Traduction du Çahîh Al Bokhari.* — Recueil des Traditions du Prophète, 4 vol. in-8^e. Paris, 1903-1914.
- O. Houdas.** — *Monographie de Mequinez.* — Extrait du Journal Asiatique, in-8, Paris, 1885. — Trad. Er-raudh El Hatoun fi Akhbâr Mikhnaset Ez-Zitoun par Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ghazy El 'Otsmani.
- Ismaël Hamet.** — *Histoire du Maghreb.* Cours professé à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, in-8^e. Paris, 1923.
- Joly.** — *Essai sur les Chadouliya (Confrérie musulmane de Boghari),* in-8. Alger, 1907.
- Gaufredoy-Demombynes.** — *Les Institutions musulmanes,* in-18. Paris, 1921.
- Gennep (A. Van).** — *L'Etat actuel du problème totémique : étude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale,* gr. in-8. Paris, 1921.
- *Religions, mœurs et légendes (1^{re} série).* Paris, Mercure de France, 1908.
- Godard (Abbé).** — *Histoire du Maroc,* 2 vol. in-8. Paris, 1860.
- Gouvion (Marthe et Edmond).** — *Kitab Al Aïan Al magha'riba.* Alger, 1920.
- Goldziher.** — *Le Dogme et la Loi de l'Islam.* Paris, 1920.
- Gsell.** — *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,* 4 vol. in-8, Paris, 1913-1921.
- Kasimirski (de Biberstein).** — *Le Coran. Traduction nouvelle sur le texte arabe.* Paris, 1852.
- Laoust (E.).** — *Mots et Choses berbères, Notes de Linguistique et d'Ethnographie, Dialectes du Maroc,* gr. in-8. Rabat, 1920.
- *Dialectes du Maroc Central.* Rabat, 1924.
- *Le Carnaval berbère.* — Hespéris, année 1923, 3^e trimestre.
- La Martinière.** — *Morocco,* pp. 345-350, Londres, 1889.
- Le Châtelier.** — *Les Confréries du Hedjaz.* Paris, 1887.
- Lévy-Provençal (E.).** — *Les Historiens des Chorfa, essai sur la littérature historique et biographique au Maroc, du XVI^e au XX^e siècle,* in-8. Paris, 1922. — Pp. 375 et 376, sur l'énumération des confréries religieuses actuelles du Maroc. — P. 376 (note 1), sur le recrutement des confréries sanglantes.
- *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djbalas de la vallée moyenne de l'Oûar'ga.* Archives Berbères, 1918.
- *Le Saint Moulaï Bouchta Al Khammar,* Archives Berbères, 1917, t. II, pp. 249-260.

- Lemanski (D^r). — Hypnotisme et 'Aïssâoua, *Revue Tunisienne*, organe de l'Institut de Carthage, 5^e année, juillet 1898.
- Lucas-Championnière (D^r Just). — *Contribution à l'étude de l'hystérie chez l'homme, troubles de la sensibilité chez les Orientaux, les 'Aïssâoua*, in-8°, Evreux, s. d.
- Macnab. — *A Ride in Morocco*. Londres, 1902, pp. 319-323.
- Marçais (W.). — *Textes arabes de Tanger*, in-8°, Paris, 1911.
- Marçais (G.). — *Les Arabes en Berbérie*, du XI^e au XIV^e siècle. Paris, 1913.
- Masqueray. — *Souvenirs et Visions d'Afrique*, 1 vol. in-18. Paris, 1894.
- Massignon (L.). — *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*. — Tableau géographique d'après Léon L'Africain. In-4, Alger, 1906.
- *La Passion d'Al Hosayn-Ibn-Mangouz Al Hallaj*, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars 922, 2 vol. in-8. Paris, 1922.
- *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, in-8, Paris, 1922.
- Mauran (D^r). — *La Société Marocaine*. — Etudes sociales. Impressions et souvenirs. Description d'une Thâifa de Hamâdchâ défilant dans la rue Souïqa de Rabat. Paris, s. d.
- Meakin (Budgett). — *The Moors*. In-8°, London, 1902, pp. 327-358.
- Maltzan (H. von). — *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika*, 4 vol. in-8, t. III, pp. 264-280. Leipzig, 1868.
- Mercier. — *Etude sur les Confréries à Rabat*. Archives Marocaines, 1906, t. VIII.
- *Documents relatifs au Territoire du Fahç*. *Revue du Monde Musulman*, t. XIV, 1921.
- Michaux-Bellaire. — *Note sur les Amhaouche et les Ahansal*. Archives Berbères, 1917, t. II, pp. 209-218.
- *Le Ghârb*. Archives Marocaines, 1913, v. XX.
- *Les Confréries Religieuses au Maroc en 1923*, Conférence faite au cours de perfectionnement des contrôleurs civils et des officiers de renseignement.
- Montet (Edouard). — *Les Confréries Religieuses de l'Islam marocain, leur rôle politique, religieux et social*. In-8. Paris, 1902.
- *Le Culte des Saints Musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*. In-8°, Genève, 1909.
- Moulléras (A.). — *Le Maroc Inconnu*. 2 vol. in-8. Paris, 1895-1899.
- Neveu (De). — *Les Khouans, ordre religieux chez les Musulmans de l'Algérie*. Paris, 1866.
- Narbeschuber (Karl). — *Publications du Musée ethnographique de Leipzig*. Fasc. 2, 1907, p. 33.
- *Patrologie Grecque de Migne*. Vol. LXXIX, col. 613. Sacrifice de Saint-Nil.
- Paquignon. — *Le Mouloud au Maroc*. — Note sur les 'Aïssâoua et les Hamâdcha. *Revue du Monde Musulman*, 1911, v. XV, pp. 525-536.
- Quedenfeldt (M.). — *Abergläubige und habtreliigiöse Bruderschaften bei den Marokkanern*. (*Zeitschrift für Ethnologie*), 1886, v. XVIII, pp. 671 à 692.
- Ravet (Alfred). — *Une Soirée chez les 'Aïssâouâ*, in-4, pièce. Rouen, 1889.
- Rinn. — *Marabouts et Khouans*. In-8°, Alger, 1884.
- Robert-Houdin. — *Confidences d'un prestidigitateur*, 2 vol. in-8°, Paris, 1859.
- Rouquette (Abbé), de la Société des Missions africaines de Lyon. — *Sociétés Secrètes chez les Musulmans*. In-8, Constantine, 1899.
- Slousch (Nahum). — *Etude sur l'histoire des Juifs et du Judaïsme au Maroc*. 1^{re} partie : Les origines juives au Maroc. Archives Marocaine, t. IV, in-8. Paris, 1906.
- Salmon. — *Superstitions dans la région de Tanger*. Archives Marocaines, 1904, t. I, p. 259.
- *Les Tribus arabes de la Vallée du Loukkos*. (En collaboration avec M. Michaux-Bellaire). Archives Marocaines, 1906, t. VI, pp. 219-397.
- Salomon-Reinach. — *Cultes, Mythes et Religions*. In-8. Paris, 1905-1908.
- Tharaud (Jérôme et Jean). — *Rabat ou les Heures Marocaines*. Paris, 1925.
- Description d'une séance d'exorcisme donnée par les Gnâouâ à Rabat, pp. 72 à 83;
- Description d'une séance d'exorcisme donnée par les Gnâouâ à Rabat, pp. 72-83; pardon de Salé », pp. 161-163.
- Tremearne (A. J. N.). — *Haousâ superstitions and customs; an introduction to the folklore and the folk*. In-8, London, 1913.

- Trumelet (Cl.). — *L'Algérie Légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux Saints de l'Islam.* In-12. Alger, 1892.
- Westermarck. — *The nature of the Arab ginn as illustrated by the present belief of the people of Morocco.* Journal of the Anthropological Society, London, 1899.
- *Les Cérémonies du Mariage au Maroc.* Edition Leroux, traduction Arin, 1921.

II. — AUTEURS ARABES

A. — Ouvrages Manuscrits.

- 'Abd Allah ben Mohammed ben 'Abdallah al Hasanî al Isma'îlî. — Manuscrit sans titre, daté du 27 Hojja al Haram 1333.
- Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad al Mâh'dî ben Yoûsof al Fâsî. — Manuscrit sans titre, ni date, trouvé à Miknâs.
- Mohammed ben Ibrah'im al Andaloûsî. — *Commentaire du Sobhân ad-dâim.* — Manuscrit, aucune indication précise sur la date à laquelle cet ouvrage a été écrit.
- Mohammad ben Hosein al 'Araichî. — Manuscrit sans titre, ni date, trouvé à Miknâs.
- Sîdî Ahmed el Mah'dî Al Ghazâlî. — *Mokhtağâr.* — Manuscrit traitant des Manâqib du Chikh, Miknâs, 1336.
- Manuscrit trouvé à la Zâoûiyâ de Talghza, traitant de l'histoire de Sîdî 'Abd Allah Al Khiyath. — Manuscrit anonyme et sans date.

B. — Ouvrages Imprimés.

- Aboû 'I 'Abbès b. 'Abî Mahallî. — *Açliyyât.* — Edit. Fez.
- Aboû 'Aïsa Mohammed at-Tirmidhî. — *Ach-chamâil.* — Recueil de Hadîts. Fez, 1310 h.
- Aboû 'Aïsa ben Mohammed al Ayâchî. — *Zhr Al Boustân fi Ahoûâl Moûlâna Zidân.* Edit. Fez.
- Aboû 'Abd Allah Mohammed ben Soleïmân ben Aboû Bkr al Jazoûlî. — *Dalâil al Kheirât.* Le Caire, 1308 h.
- Aboû 'Abd Allah Mohammed ben 'Alî ben 'Amr. — *Doûhât an-nachir li Mahâsn man Kâna bil Maghrib min Machâikh al qarn al 'Achir.* Fez, 1309 h., in-8.
- Aboû Mohammed Sîdî 'Abd ar-rahmân al Fâzî. — *Ibtihâj al qoloûb.* Edit. Fez.
- Aboû 'Obeïd al Bekrî. — *Description de l'Afrique Septentrionale.* 1857. Trad. de Slane, Journal Asiatique, 1859.
- Aboû Thâlib Mohammed al Mekki. — *Qaoût al Qoloûb.* — Le Caire, 1310 h., 2 vol.
- Ahmed ben Khaled an-Naçirî as-Slâoûî. — *Kitâb al Istiqça li Akhbâr doûâl 'I Maghrib al aqça.* — *Histoire du Maroc.* Traduction de A. Graulle, in-8. Archives Marocaines, t. XXX, 1923.
- Chikh Zemmoûrî. — *Opuscule sur les Chorfa et les tribus du Maroc.* Analysé par Salmon. Archives Marocaines, 1905, t. II, pp. 258-287.
- Chikh Sîdî Mohammed Larbî as-sâih ach-charqî al 'Amri. — *Kitâb Boughia al Mostafid l' Charq Moûniât al Moûrid.* Alexandrie, 1297.
- Ftab Allah Ibn Ach-Chikh Sîdî Abî Bkr Bennanî. — *Kitâb Tohfa Ah'l al Fotoûhât Oûad-doûaq fit tikhad aç-çobha.* Le Caire, 1324 h.
- Ibn Mançoûr 'Abd al Malek ben Mohammed at-ta'ibî. — *Kitâb fil-logha.* Le Caire, 1274 h.
- Mohammed ben Ja'ir ben Idrîs al Kittânî. — *Kitâb Salaoûât al Anfâs oûa Maha'dits al akayâs biman Onqbira fi l'Oûlama oûa ç-çoûlahâi bi-Fas,* 3 vol. in-4. Fez, 1316 h.
- Mohammed al Mah'dî ben Ahmed ben 'Alî al Fâsî. — *Momattî' al Asma'.* Edit. Fez.
- Oûfrani (al). — *Nozhet al Hâdî.* — *Histoire de la dynastie saadienne au Maroc,* par Mohammed Aq-caghir ben al Hajj ben 'Abd Allah al Oûfrani. Texte arabe et traduction française, par O. Houdas. 2 vol., gr. in-8, 1888-1889.
- Sîdî Khalîl. — *Al Mokhtağâr,* traduction Perron.

PRÉFACE

« Il est peu d'ordres qui soient aussi connus que celui des 'Aïssâouâ, sinon comme règle et comme rôle, du moins comme pratique », a dit Le Chatelier. Il est de fait que la renommée de cette secte n'est plus à faire. On sait que, rivaux des « Cinghaliens », ils donnèrent des exhibitions payantes à Paris, lors de la grande exposition de 1867. Depuis cette époque, les had'ras 'Aïssâouïya d'Algérie, de Tunisie et de Syrie sont devenues un des spectacles les plus courus. Moins portés à s'exhiber, les 'Aïssâouâ du Maroc observent de leur côté une grande discrétion dans la pratique de leur culte; néanmoins, il serait étonnant de ne pas les voir, dans un avenir peu lointain, suivre l'exemple de leurs confrères orientaux. Nulle secte plus que celle-ci n'a retenu davantage l'attention des savants. Le premier en date, M. de Neveu, a fouillé la légende hagiographique du Chikh Sidî M' Ahmed Ben 'Aïsa et n'a trouvé dans les pratiques de ses sectateurs que d'habiles jongleries, d'adroites prestidigitations. Cat aussi a donné sur les 'Aïssâouâ, dans son étude « L'Islamisme et les confréries religieuses », parue dans la *Revue des Deux-Mondes*, quelques bonnes indications bibliographiques (1). Mais le travail le plus complet est encore celui de Rinn. Redressant les erreurs qui jusque-là s'étaient perpétuées sur la secte, cet auteur très averti des choses musulmanes a approfondi la doctrine 'Aïssâouïya et révélé ses attaches avec l'orthodoxie officielle. Le Chatelier lui-même a apporté sa contribution en étudiant avec une précision remarquable les pratiques fakiristes auxquelles se livrent nos 'Aïssâouâ. Dans leur ouvrage, Depont et Coppolani, qui le suivaient quelques années plus tard, ont fixé surtout le domaine géographique de l'ordre. Les séances 'Aïssâouïya ont également retenu l'attention des littérateurs et leurs descriptions ne se comptent plus. Parmi les plus brillantes, on cite celle que Masqueray a donnée dans ses *Souvenirs et ses Visions d'Afrique* (2). De même, les pathologistes ont examiné les tours extraordinaires des 'Aïssâouâ algériens pour

(1) In *Revue des Deux-Mondes*, LXVIII^e année, tome CXLIX, 2^e livre, 15 sept. 1898, page 400.

(2) In *Souvenirs et Visions d'Afrique* (1 vol., Paris, 1891), pp. 123, 151, 153 et 167.

les attribuer à des phénomènes d'hystérie et d'hypnotisme; à ce point de vue les explications des Docteurs Lemanski et Lucas-Championnière nous paraissent des plus rationnelles. Il n'est pas jusqu'aux ecclésiastiques qui ne se soient intéressés aux 'Aïssâouâ. Tous connaissent l'histoire du Maroc de l'Abbé Godard et son sentiment sur le culte 'Aïssâouî. Un autre abbé, de la Société des Missions africaines de Lyon, M. Rouquette, imbu du dogme catholique, a critiqué la doctrine 'Aïssâouîya et y a découvert, à l'instar de son prédécesseur d'ailleurs, la main du diable. Il n'apporta aucun élément nouveau et se limita à mettre en œuvre ce que d'autres ethnographes avaient avant lui employé.

Au début du vingtième siècle, quelques monographies intéressantes s'ajoutaient aux études déjà parues : en particulier celles de Delphin et de Douthé. Le premier profitait de la venue à Oran de nombreux savants, à l'occasion du Congrès de 1888, pour publier une note sommaire sur les séances de la secte, la vie et les actes de son fondateur, l'origine et le but des exercices diaboliques de ses membres. Le second apportait dans l'étude des 'Aïssâouâ de Tlemcen la minutie méthodique et la justesse de vue qui caractérisent toute son œuvre. Dans *Magie et Religion*, il examinait le problème de la « frissa » qu'il rapprochait du sacrifice du chameau décrit dans la vie de saint Nil et dont Robertson Smith s'est servi comme point d'appui de sa thèse générale sur l'origine totémique du sacrifice communel. Il touchait avec Delphin à la délicate question des figurations animales sans toutefois la pénétrer. D'autres auteurs, Michaux-Bellaire, Salmon et Mercier entre autres, publièrent aussi dans les Archives Berbères sur les confréries de Tanger, d'Alqçar ou de Rabat des études qui ne manquent point d'intérêt. Mais la contribution la plus précieuse entre toutes fut assurément celle de Van Gennep. On ignorait encore tout dernièrement l'origine exacte de l'Aïssaouisme et l'on ne s'expliquait pas de quelle façon il avait pu s'intégrer dans l'Islam. Ses hypothèses sur le caractère nègre de la « Frissa », des scènes de possession furieuse et des rites d'exorcisme, des représentations animalesques et des rites de sacrifice chez les 'Aïssâouâ font autorité et tracent un vaste cercle dans lequel la jeune génération peut trouver un champ propice à ses recherches. Nous avons pu, avec grand profit, parcourir les travaux sur les 'Aïssâouâ marocains des ethnographes, Von Meltzan (1), et Quedenfeld (2), de même que les études consacrées aux rites sanglants des peuplades de l'Afrique Occidentale Française, notamment des Bambara, par l'Abbé Henry. La consultation

(1) Cf. *Drei Jahre in Nordwesten von Afrika*, Leipzig, 1868, 4 vol. in-8°, t. III, pp. 264-280.

(2) *Aberghaube und habreligiöse Bruderschaften bei den Marokkanern*, Zeitschrift für Ethnologie, 1886, V, XVIII des pages 671 à 192.

de ces écrits n'a pas manqué de faciliter notre tâche et de rendre plus aisé le contrôle de nos déductions.

En somme, ce qui manquait pour avoir une physionomie d'ensemble de l'ordre des 'Aïssâouïa au Maroc, c'est une étude envisageant la question sous tous les rapports, coordonnant les matériaux déjà amassés et apportant pour les utiliser une documentation nouvelle.

Ce travail, nous nous sommes proposé de le faire avec une audace que nos maîtres voudront bien excuser. Jusque là, les documents arabes traitant de la confrérie avaient fait défaut à nos prédécesseurs. Seul, Rinn s'était servi d'un livre de doctrine qu'il devait à la courtoisie d'un dirigeant de l'ordre en Algérie. Pour combler cette lacune, il a été fait de larges emprunts aux ouvrages marocains d'hagiographie tels que la « Doûhât an-nâchir », le « Momattî' Al 'Asma' », l' « Ibtihâj El Qoloûb ». Les historiens du Chikh El Kâmil ont été eux-mêmes mis à contribution, en particulier Sîdî Ahmed bel Mah'dî Al Ghazâlî, auteur du « Mokhtaçâr »; Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammed El Mah'dî Ben Yoûsof Al Fâsî, Mohammed Ben Hoseîn Al 'Arâichî et 'Abd Allah Ben Mohammed Ben 'Abd Allah Al Hasanî Al Isma'îlî. D'autres manuscrits mis gracieusement à notre disposition par certains amis musulmans nous ont permis aussi de détruire certaines légendes sur la vie du Chikh. Nous aurions bien voulu puiser davantage dans les sources si variées de l'hagiographie musulmane. Hélas, beaucoup de manuscrits sont demeurés pour nous introuvables. Le « Faguîguî », notamment, si connu dans les milieux 'Aïssâouïa semble avoir entièrement disparu et nos recherches à Miknâs, dans le Gharb et même à Al Q'çar ou il nous avait été signalé sont restées infructueuses. Il y a une dizaine d'années à peine, le Chikh Sîdî Mohammed Al Mfaddal 'As-soûsî, qui est mort depuis, enseignait à Miknâs la « H'amzîa » de l'Imam Al Bouçîrî, à l'approche du « Mouloud » et terminait ses leçons par le commentaire de certaines notes sur les vertus et les prodiges (manâqib) du Chikh. Ces notes n'ont pu être retrouvées, de même qu'un autre ouvrage : « Nbraz Al Inas Fî Ittisâl Sond Al Msa'oud Bith-tharîqa ghoûts Miknâs », cité par 'Abd Allah Ben Mohammad.

Nous n'avons pas oublié de nous adresser aux savans érudits Sîdî 'Abd Alh'ay Al Kittânî et Mouîlâi Al Kabîr Ben Zidân dont les bibliothèques sont particulièrement réputées; mais, là aussi, les manuscrits sur la confrérie sont rares ou pour mieux dire presque inexistants. Nous pensions que la Zâouïya même du Chikh Al Kâmil contenait des écrits anciens peu connus et conservés pieusement par la postérité du célèbre Saint. Un fâcheux incendie a malheureusement détruit, il y a quelques lustres déjà, le mausolée avec la riche bibliothèque qu'il renfermait. A vrai dire, l'inventaire bibliographique de la confrérie 'Aïssâouïya est assez complet et nous ne devons

espérer davantage en raison du peu de souci que montrent d'ordinaire les lettrés musulmans pour leurs livres. Il est incontestable, qu'au siècle dernier, on trouvait encore facilement les ouvrages qui ont depuis entièrement disparu. Ces disparitions n'ont pas laissé que d'épuiser sensiblement un genre de production littéraire qui avait eu à subir déjà l'influence néfaste des troubles anarchiques marquant les dernières convulsions de la dynastie des Banî Oûattas.

Outre les œuvres écrites auxquelles nous avons largement recouru, il nous a été loisible de puiser, dans une bonne mesure, aux sources morales abondantes et de premier ordre pour ce qui concerne la biographie du Chikh et surtout les pratiques spéciales de la secte. Les biographes arabes n'ont jamais traité de la « Frîssa » ni des figurations animales, qu'ils ont de tout temps qualifiées d'hérésies sans se donner la peine de les expliquer. Ce n'était pas non plus aux lettrés que nous pouvions nous adresser en l'occurrence, ceux-ci feignant par principe d'ignorer tout ce qui est contraire aux stipulations coraniques. Nos informateurs ont été choisis dans les classes inférieures de l'ordre.

Par la continuelle fréquentation de ces gens, par d'incessantes causeries avec eux, nous avons pu compléter les idées forcément sommaires que nous possédions sur le sujet. Deux de nos informateurs habituels ont été Sî Mohammed Ben Drîs Al Hasnâouî, moqaddem 'Aïssâouî de Miknâs et Sî Ahmad bel Morâbith des Gueroûân. Ces deux personnages entièrement différents d'origine et de tendance, nous ont renseigné sur les pratiques tenues secrètes avec une obligeance que nous nous plaisons à reconnaître. Se contenter de leur témoignage eût été pourtant dangereux; aussi avons-nous fréquenté tout ce que Miknâs et la banlieue comportaient de gens susceptibles d'être bien informés. Il n'est pas jusqu'aux « Khoûâtât » que nous n'ayons questionnés avec patience dans l'espoir de découvrir des choses nouvelles que la secte cache jalousement aux étrangers.

Grâce aux éléments tirés des sources orales et écrites, grâce aussi aux remarquables travaux de nos devanciers, il nous a été aisé de mener à bonne fin une étude dont l'économie a été simplifiée le plus possible. Cette étude se décompose en trois chapitres bien distincts : le premier relatif au fondateur de l'ordre, à sa vie, à ses Chîoùkh, ses disciples et ses prodiges; le second à la tharîqa et aux manifestations de cet ordre; le troisième aux usages et aux pratiques qui le caractérisent. La vie du Chikh El Kâmil n'avait jamais été parfaitement connue et bien des recoins de son existence échappaient encore à la lumière. Ce qu'il fallait avant tout, c'est corriger les erreurs consacrées et mettre davantage en relief ce saint personnage, une des figures musulmanes les plus curieuses du vingtième siècle de l'hégire. Malgré de sérieuses investigations, nous n'avons pu soulever entiè-

rement le voile qui cache la réalité, et l'existence du Chikh se détache encore difficilement des nimbos de la légende.

Ses disciples étaient inconnus; il convenait de fouiller l'hagiographie marocaine pour y recueillir à leur sujet une importante documentation. Devions-nous enfin négliger la légende si riche, si variée du Chikh Al Kâmil? Une telle omission eût été impardonnable, d'autant que la légende c'est toute la vie du Saint. Par elle-même, cette légende ne présente aucun caractère original; tous ces miracles sont terriblement monotones et ne nous surprennent point. Ils nous apportent néanmoins quelques indications précieuses qui, mises en œuvre, peuvent aider au dénoûment de l'écheveau si embrouillé de l'existence du Chikh. Les légendes rapportées dans le présent travail ont été recueillies pour la plupart auprès du peuple, c'est-à-dire dans un milieu où elles échappent encore aux déformations peu scrupuleuses des pieux biographes de Zâouïya. Les autres ont été puisées dans le « Mokhtaçâr » d'Al Ghazâlî et dans des manuscrits anonymes mis à notre disposition.

Marquant le lien de parenté de l'ordre avec la branche si puissante des Châdouliya-Jazouliya, la thariqa 'Aissâouïya devait aussi retenir longuement notre attention. Rinn a donné déjà une partie du rituel; notre rôle s'est borné à reproduire une variante de l'Oûaçia et à traduire les initiations qui n'étaient pas connues, notamment l' « Oûird Al Kabîr », l'Oûird Al Motâouasith », l' « Oûird aç-çaghîr », ainsi que les Hizbs « Al Hamd » et « An-naouâouî » et l'Oûazhîfa de Sidî Ahmad Azzroûq. Deux hizbs attribués à Sidî M' Hammed ben 'Aïsa, le hizb « Al Ibrîz et le hizb « Al Hoçn Oûa l Istiqâma », complètent le choix. Mais la thariqa ne constitue, somme toute, que l'ossature de cette secte. Il nous fallait donc orienter notre curiosité vers les manifestations extérieures qui se sont greffées sur cette même ossature. La « Had'ra » proprement dite, la « leïla » et le moussem du « Mouloud » ont été examinés par nous de très près; il s'agissait moins en vérité d'analyser la doctrine déjà connue que de mettre au jour ces manifestations collectives si importantes pour la secte. Le troisième chapitre de l'ouvrage n'est pas, certes, celui qui présente à notre point de vue le moins d'intérêt. Le port de la Goththâïya, les guérisons miraculeuses, l'horreur des effets noirs, l'exorcisme et les figurations animales, voilà autant de questions complexes auxquelles nous nous sommes attaché, peut-être avec plus d'ardeur que de compétence. Etant donné l'orientation reçue à notre époque par les études d'ethnographie nord-africaine, il apparaissait indispensable de porter nos efforts sur les pratiques bizarres encore peu connues des profanes. Grâce aux renseignements désintéressés de nos informateurs, la tâche qui nous semblait de prime abord insurmontable nous a été beaucoup simplifiée et là aussi nous nous sommes appliqué à

apporter des éléments nouveaux et à esquisser des conclusions dont tout le mérite est de reposer sur des matériaux solidement établis. Abstraction faite de la vie du Chikh, le travail oppose en définitive la tharîqa qui, par les initiations, les litanies et les prières qu'elle comprend, a des liens très étroits avec l'Islam, à l'Aïssaouisme, cet ensemble de rites séculaires le plus souvent contraires à l'orthodoxie islamique et issus d'un milieu qu'il reste à déterminer.

En étudiant cette confrérie dont les racines s'enfoncent profondément dans les couches épaisses de la populace musulmane, nous avons pensé faire œuvre utile. Dans ce pays, l'influence des Sociétés secrètes est trop grande pour qu'on s'en désintéresse. Quoi qu'on puisse dire, ces entités vivantes qui très souvent s'occupent plus de politique que de religion, nous ont appris à compter avec elles. Leur action est alors d'autant plus facile à deviner que l'on connaît plus exactement le mécanisme qui la déclanche. Certes, la confrérie qui nous occupe est toujours restée en dehors des agitations religieuses ou politiques; malgré ses doctrines mystico-extatiques, malgré ses tendances exaltées, elle n'a jamais été au nombre de celles dont l'existence peut, à un moment donné, menacer véritablement l'ordre public. Mais l'importance numérique de ses membres, son air géographique qui englobe toutes nos possessions africaines, le renom de son fondateur, enfin le caractère même des pratiques auxquelles se consacre la grande majorité de ses adhérents, tout tend naturellement à rendre prédominante son influence sur les masses. Notre travail avec ses lacunes et ses imperfections n'est qu'un essai modeste, une humble contribution à l'étude générale des confréries religieuses marocaines préconisée par M. Michaux-Bellaire. Puisse-t-il nous aider à pénétrer d'avantage ces milieux indigènes que nous avons le devoir de mieux connaître pour mieux les comprendre et mieux les administrer.

En terminant, nous ne manquerons pas d'adresser bien respectueusement nos plus sincères remerciements à MM. Gaudefroy-Demombynes et Delafosse, qui ont bien voulu nous aider, par leurs précieuses indications, à parachever notre travail.

CHAPITRE PREMIER

Le Fondateur de l'ordre

« L'Ibtihâj Al Qoloûb » d'Aboû Mohammed Sîdî 'Abd er-rahmân Al Fâsî rapporte que le Chikh Aboû 'Abd Allah Sîdî Mhammed Ben 'Aïsa As-sofiânî Al Mokhtârî, fondateur de la secte des 'Aïssâoûa, naquit au neuvième siècle de l'hégire, en l'année 872 (1465-66). Cette date semble être acceptée par tous les biographes qui se sont intéressés à la vie du Chikh Al Kâmil. La « Doûhat an-nâchir » d'Aboû 'Abd Allah Mohammed ben 'Alî ben 'Omar ben Hoseîn n'en fait pas mention; Mohammed Al Mah'dî ben Ahmad ben 'Alî ben Yousof Al Fâsî, dans le « Momattî' Al Asma' », reste muet sur ce point, de même que Mohammed ben Ja'fr ben Dris Al Kittânî dans la « Salâoûât Al Anfâs ». Le Chikh Sîdî Ahmad Bel Mah'dî Al Ghazâlî se borne simplement à reproduire la version de Sîdî 'Abd-er-rahmân Al Fâsî sans la contester.

Les historiens musulmans paraissent moins certains de la date de la mort du Chikh. Aboû Mohammed Sîdî. 'Abd-er-rahmân et Ahmad bel Mah'dî Al Ghazâlî font remonter cet événement à l'année 933 (1526-27). Selon eux, Sîdî Mhammed Ben 'Aïsa serait donc mort à l'âge de 933 — 872 = 61 ans. Le « Momattî' Al Asmâ' » et la « Doûhât an-nâchir » sont moins affirmatifs et fixent cette mort vers le début de la quatrième décade du dixième siècle, ce qui ne correspond nullement avec la date donnée par l'« Ibtihâj Al Qoloûb ».

Ainsi que le suppose 'Abd Allah ben Mohammed ben 'Abd Allah Al Hassânî Al Isma'îlî, auteur d'un petit opuscule manuscrit, daté du 27 Hojja Al Harâm 1333, il est possible que cette date soit celle de la mort de Sîdî 'Aïsa Al Mah'dî, fils du Chikh. Quant à celui-ci, il s'éteignit, à son avis, non pas en 933, mais en 932 (1525-26). La question reste donc difficile à résoudre (1).

(1) Ces dates ne correspondent pas avec celles que donnent les auteurs français. D'après Rinn et Delphin, la date presque certaine de la mort du Chikh est l'année 930 de l'hégire (1523-24). Massignon est du même avis. In *Maroc, d'après Léon L'Africain*. Alger, typ. Jourdan, 1906, p. 226.

Quoi qu'il en soit, la place du Chikh est nettement déterminée dans l'histoire. La tradition fait de Sidi M' Hammed ben 'Aïsa le contemporain du sultan mérinide Moûlâi Isma'il. Peu instruits en matière histoire, quelques 'Aïssâoua le donnent aussi comme contemporain du sultan Moûlâi 'Isma'il Al Filâli. Aucune de ces deux explications ne résiste à l'examen des faits. Tout d'abord, il est matériellement impossible que le Chikh Al Kâmil ait vécu à l'époque du « Louis XIV marocain », puisque ce dernier naquit en 1672, alors qu'il mourut lui-même en 1525, soit plus d'un siècle avant. Au surplus, il ne paraît pas que le sultan mérinide Moûlâi Isma'il ait existé. Les listes chronologiques données par M. Isma'il Hamet dans son « Traité sur l'Histoire du Maghreb » ne mentionnent aucun sultan mérinide de ce nom. A cheval sur les neuvième et dixième siècles de l'ère hégirienne. Sidi M' Hammed ben 'Aïsa vécut tout le règne troublé des Banî Oûattas, dynastie qui ne possède aucun sultan du nom de Moûlâi Isma'il, non plus d'ailleurs que celles des Zianites et des Abd Al Oûadites. A ce propos, on notera que Al Oûfranî affirme dans le « Raoûd' At-ta'rîf », p. 31, qu'on chercherait en vain, dans l'histoire magrebinne, un sultan du même nom que Moûlâi Isma'il As Siljimassî. Selon toute vraisemblance, ce personnage n'appartient qu'à la légende; la tradition qui s'explique bien souvent sans tenir compte des impossibilités historiques et des anachronismes semble avoir forgé là de toutes pièces un sultan purement imaginaire.

Du reste, si l'on se reporte à l'histoire du Maroc, il est réellement facile, en utilisant les dates discutées plus haut, de retrouver la place que la vie de notre thaumaturge a pu y occuper. L'année 1425, année de la naissance d'Ibn 'Aïsa marque la fin de la dynastie des Mérinides avec le meurtre d'Abd Al Haqq et l'avènement au pouvoir du premier monarque Oûattaside, Mohammed Ach-Chikh; celle de 1526, date présumée de sa mort, voit la proclamation du fils de Bortgalî, Aboû l' 'Abbès Ahmad. De 1465 à 1526, quatre sultans différents se sont succédé, tout d'abord Mohammed Ach-Chikh de 1460 à 1504; ensuite Mohammed Al Bortgalî de 1505 à 1524; puis Aboû Hasan 'Alî dit « Boû Hassoûn Al Badisî », de 1524 à 1525; enfin Aboû l' 'Abbès Ahmad de 1526 à 1545. Ibn 'Aïsa a donc vécu une des périodes les plus troublées de l'histoire Oûattaside; il n'a pas été non plus sans être témoin des premières réactions saâdiennes et de l'avènement au pouvoir d'Aboû l' 'Abbès Al' Arj (1520-1524). Sa longue existence s'est déroulée pendant que la dynastie des Oûattasides se débattait contre les envahisseurs, les chefs politiques locaux, sortes de féodaux, les chefs des confréries religieuses, les chérifs et les Arabes (1).

(1) Cf. A. Cour, In *Dynastic Marocaine des Banî Oûattas* (1420-1554), p. 112.

Il naquit au moment où les pratiques mystico-hystériques venues d'Orient s'introduisaient dans l'Islam Magrébin et se superposaient à l'extatisme prêché jusque-là par les chefs de doctrines (1). Sa vie s'acheva alors que la masse, sous les exhortations des illuminés, des « Moujabidin », se coalisait déjà pour briser les attaques des chrétiens et porter irrésistiblement au trône les chérifs Saâdiens. Ibn 'Aïsa n'a pu voir aucune des phases de cette puissante fermentation du pays; il n'en connut ni le début ni la fin.

Un point très discuté est l'origine du Chikh Al Kâmil. A quelle tribu appartient-il? La question est sujet à controverse. Ibn Al' 'Asker, l'auteur de la *Doûhât an-nâchîr*, fait suivre le nom d'Ibn 'Aïsa des ethniques « Miknâssi » et « Fah'ri », c'est-à-dire de « Miknâs » et des « Oûlâd Fah'r ». Sîdî 'Abd er-rahmân Al Fâsî, dans « l'Ibtihâj Al Qoloûb », exprime encore plus nettement son avis en disant qu'il vient des Sofiân ou plus exactement des Mokhtâr où il serait né. Dans un manuscrit trouvé à la Zâouïya de Taleghza, on lit Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa Al Fah'dî (2), de même que, dans l'ouvrage entrepris par le M'zouâr des Chorfa 'Alaouïtes de Miknâs, Moûlâî Al Kabir Ben Zidân. La version donnée par ces auteurs est aussi celle d'Aboû 'Aïsa Ben Mohammed Al 'Ayâchî dans son traité « Zh'r Al Bostân fî Ahoûâl Moûlânâ Zidân », ainsi que celles des auteurs de l'Istiqqa, le Chikh Ahmad Ben Khalid an-nâcirî as-slâouî. Leur opinion est donc que le Chikh Al Kâmil descend des Oûlâd Fah'r, fraction des Mokhtâr, Banî Hasân du Gharb.

Les historiens du Chikh et les Bathinistes (3) sont loin d'accepter pareille opinion. Tous leurs efforts consistent à prouver que le Saint est originaire non pas des Mokhtâr ou des Sofiân, mais des Oûlâd Abî Shâ' dont les attaches avec la famille idrissite sont connues (4). Ainsi Aboû 'Abd Allah Ben Mohammed Al Hasanî admet qu'Ibn 'Aïsa descend des Oûlâd

(1) Cf. A. Cour., op. cit., pp. 101-102.

(2) Les Oûlâd Fah'r ne nous paraissent pas connus au Maroc; il faut plutôt voir dans cette transcription de Sîdî 'Abd er-rahmân Al Fâsî et d'Ibn 'Asker une erreur de copie. Les Oûlâd Fah'd sont, par contre, identifiés; ils appartiennent au Groupe des Mokhtâr.

(3) Mot forgé à l'aide du vocable arabe — Al Bâthin — « L'intérieur ». Les Bâthinistes sont des spiritualistes qui admettent l'interprétation allégorique des livres sacrés; ils sont détestés des 'Ibadites dont le rigorisme ne souffre aucune interprétation du Coran.

(4) Selon le Chikh Zemmoûrî, dont l'opuscule sur les Chorfa et les tribus du Maroc a été analysé par G. Salmon dans les *Archives Marocaines*, t. II, p. 259, l'aïeul des Oûlâd Abî Shââ serait 'Ameur, dit Al Kâmil; il remonterait directement à Idrîs I^{er} par la chaîne généalogique: 'Ameur Ibn Mohammad, Ben Hasan, Ben Moûsa, Ben Mîmoûn. Ben 'Aïsa, Ben 'Otsmân, Ben Sa'îd, Ben 'Alî, Ben Ahmad, Ben Mohammad, Ben Idrîs, Ben 'Abdallah Al Kâmil, etc.

Les Oûlâd Abî Shââ seraient installés dans le Haoûz de Marrâkech ou plus exactement dans les M'toûga. On trouverait des Aît Ben Shââ chez les Aît N'dhir des Banî M'Thir. (Cf. Abbès, *Monographie d'une tribu Berbère*, in *Archives Berbères*, 1917, p. 363, et dans la région de Gôurama ou plus exactement à Talsint (2 qçoûr). — Tigezza et Qçar Qdim.)

Abî Sba' et qu' les ethniques Sofîânî, Mokhtârî ou Fah'dî que lui confèrent les biographes officiels ne lui ont été donnés probablement que par suite d'un long séjour dans les Sofîân, les Mokhtâr et les Oûlâd Fah'd ou d'une alliance Çih'âr avec l'une de ces tribus (1). De fait, on verra plus loin que, d'après la tradition, Ibn 'Aîsa s'arrêta au début de son voyage d'études dans les Sofîân et les Mokhtâr du Gharb et qu'il y contracta mariage. Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Al Mah'dî ben Ahmad Al Fâsî, auteur d'un autre opuscule sur la secte des 'Aïssâoua, adopte cette manière de voir et observe que les Mokhtâr faisaient partie de la confédération des Oûlâd 'Aîsa du Soûs avant de venir s'installer dans la Région de Miknâs (2). Comme argument à l'appui de sa thèse, il avance que dans une notice relative à la famille des Oûlâd 'Abî Sba', notice qui tomba un jour sous ses yeux, il lut que le père du Chîkh, Al Kâmil, Sîdî 'Aîsa, figurait parmi les descendants du grand Saint (3). Plus affirmatif encore, Al Ghazâlî écrit : « Certains 'Olamâ ont soutenu qu'il vient des Semlâla, tribu des Guezzouîla, les autres des Oûlâd 'Abî Sba'; cette dernière version est la meilleure; elle a été adoptée par le 'Chîkh Sîdî Mohammed Ach-Chérif, cadî du H'abth, auteur de la « Doûhât an-nâchir », et aussi par l'auteur de « l'Ibtihâj Al Qoloûb, Aboû Mohammed Sîdî 'Abd er-rahmân... (4). De même qu'Al Ghazâlî, le Chîkh Moûlâî 'Abd Al Qâder Al 'Alâmî assure que Sîdî Ahmed Ben 'Aîsa était Chérif Hasanide, de la descendance d'Abî

(1) Cf. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie, du onzième, ou du quatorzième siècle. Sur le Çh'âr*, pp. 238-241.

(2) Les Banî Mokhtâr qui appartiennent au groupe Maqillien étaient au septième siècle de l'hégire campés dans le Soûs, sur les flancs de l'Anti-Atlas, avec les Lemta, tribu essentiellement Berbère du groupe Sanhajien. D'après G. Marçais on distinguait chez les Banî Mokhtâr Ben Mohammad, les Daouî Hasan, les Chhbânât et une confédération de trois familles unies entre elles, sous le nom de R'qaîtât. Les Arabes nomadisaient sur les bords de la Moûloûiya: ils vinrent s'établir dans la région du Soûs à l'appel d'un chef indépendant; chaque fraction de cette importante tribu occupa une partie du pays. Est-ce que les Mokhtâr des Banî Hasan font partie de cette confédération? Le terme Banî serait-il tombé avec l'usage? Nous ne pourrions le dire. Toujours est-il que les Mokhtâr étaient installés dans le Gharb du temps de Sîdî M'Ahhmed Ben 'Aîsâ. Cette tribu qui, avec les Shâim, constituent ce qu'on appelle les Banî Hasan comprend deux grandes fractions: les 'Achâch et les Oûlâd Moûsâ. Les 'Achâch se subdivisent eux-mêmes en Qdradra, Hrrâtsa, Ghrm et Oûlâd Qriyât; les Oûlâd Moûsâ, 'Achâlja, Oûlâd Fah'd, Oûlâd Bouz, Aouâm, Sdâdîn, Banî Oûârzen, Oûlâd Thâleb, Oûlâd Nâçr et Oûlâd Mançoûr.

(3) D'après cet auteur, Moûlâî 'Amr Ibn Sbaâ 'Al Idrissî laissa trois fils, 'Amar, 'Amr et 'Omrân, tous trois enterrés à Oûâd Noûn. De son côté, 'Omrân aurait eu quatre enfants: 'Omar, Hilâl, Ihrahim et 'Abd Allah ben Sasi (?) ainsi que son petit-fils d'Oûâd Soûr (?). Il faut citer aussi 'Abd Allah Ben Mohammad Ben Ahmad Ben 'Abd Allah ben 'Omrân Ben 'Amir surnommé 'Aboû Shâ Ben Hilâl Ben 'Aîsâ. La descendance se continue par 'Aîsa ben 'Amir, Ben 'Ameur, Ben Hariz, Ben Mahrouz dit Aboû Sbaâ (?), Ben 'Abdal Moûmen, Ben 'Aîsâ et par Sîdî M'Ahhmed, Ben 'Aîsâ, le Chîkh Al Kâmil.

(4) Ghazâlî ne semble pas avoir été en l'occurrence d'une grande sincérité, car ces deux biographes précisent, au contraire, qu'Ibn 'Aîsa venait des Mokhtâr et des Oûlâd Fah'd. Aurait-il passé ce détail sous silence dans le but d'éviter toute contradiction?

Sbâ' et qu'il portait le nom, chez les Saints, de « Kbrit Al Ahmar », « Soufre rouge » ou de « Baraka Ah'l As-samâ Oûa'l ard », « Bénédiction des habitants du ciel et de la terre ».

Telles sont les deux thèses en présence : d'un côté on proclame que Ibn 'Aïsa est Mokhtârî ou Fah'dî; de l'autre on atteste qu'il descend des Oûlâd Abî Sba'. A cette question vient, bien entendu, s'ajouter celle du Chérifat, car, du même coup, les contradicteurs contestent au 'Chîkh Al Kâmil sa qualité de Chérif. Les Sofîân, allèguent-ils, ne tirent point leur origine du prophète, pas plus d'ailleurs que les Mokhtâr ou les Oûlâd Fah'd. Il est donc faux de prétendre qu'Ibn 'Aïsa appartient à la famille idrissite. Les Bathinistes opposent à ce raisonnement des arguments qu'ils puisent dans la science mystique, la jurisprudence musulmane et l'hagiographie. Lors même qu'Ibn 'Aïsa ne descendrait pas du prophète, retournent-ils, on ne saurait lui refuser la qualité de Chérif. Les 'Olamâ ont classé le Chérifat en deux catégories : le Chérifat réel ou « par le sang » et le Chérifat fictif ou religieux. Dans le premier cas, on naît chérif; dans le second, on le devient en s'imposant un ascétisme austère. Par sa vie pleine de dévotion et par sa conduite exemplaire, Sidî M' Hammed Ben 'Aïsa a bien mérité le Chérifat religieux. Ces mêmes Bathinistes font appel aussi à la théorie d'At-Taoûdî (Nâoûzil) pour justifier les prétentions des Oûlâd Ach-Chîkh au Chérifat. Celui-ci, disent-ils, s'acquiert, comme les immeubles, par la prescription. Pendant de nombreuses années et même des siècles, les descendants du Saint ont porté le nom de Chérif; on ne pouvait aujourd'hui leur en contester la propriété sans se couvrir de ridicule. Enfin, ils font état d'une vision du Chîkh Sidî Ahmed Tijânî qui, un jour en état de veille, aperçut Zohra, la fille du Prophète, encadrée de ses deux fils, Hasan et Hosîn, et parlant au Chîkh Al Kâmil. Si celui-ci n'avait été Chérif, il n'aurait jamais pu, en toute logique, approcher la Très Sainte Zohra.

Ainsi la discussion est âpre. Portée sur le terrain juridique, elle semble se terminer en faveur des Bathinistes; maintenue sur le terrain strictement historique, les contradicteurs ont tendance à l'emporter. Les critiques formulées, le bruit fait autour de cette question n'empêchent point toutefois les 'Aïssâoûa de croire fermement à l'origine chérifienne de leur grand maître. D'après Sidî Ahmed Al Ghazâlî, cette origine remonterait directement jusqu'au Prophète par la lignée :

1, Sidî M' Hammad ben 'Aïsa; 2, Sidî 'Amr; 3, Sidî 'Omar; 4, Sidî 'Amr; 5, Sidî Hariz; 6, Sidî Mahroûz; 7, Sidî 'Abd Al Moûmen; 8, Sidî 'Aïsa, surnommé Abî Sba'; 9, Sidî Ibrahim; 10, Sidî H'ilâl; 11, Sidî Mohammad; 12, Sidî Yoûsof; 13, Sidî Abî Zeid; 14, Sidî 'Abd er-rahmân; 15, Sidî Sllâm; 16, Sidî 'Abd Al 'Aziz; 17, Sidî 'Abd Al Moûmen; 18, Sidî Zeid; 19, Sidî Rahmoûn; 20, Sidî Zakaria; 21, Sidî Mohammad; 22, Sidî 'Abd Al

Mjid; 23, Sîdî 'Alî; 24, Sîdî 'Abd Allah; 25, Sîdî 'Abd Allah; 26, Sîdî Ahmad; 27, Moûlâî Idrîs I^{er}; 28, Moûlâî Idrîs II; 29, 'Abd Allah Al Kâmil; 30, Moûlâî Al Hasan Al Moûtsnna; 31, Moûlâî Al Hasan As-Sbt; 32, 'Alî; 33, 'Abî Thaleb.

Le commentateur du Sobhân ad-dâïm, le Chîkh Mohammed ben Ibrahim Al Andalouîsî Al Marrâkchî, donne une chaîne généalogique qui diffère sensiblement de cette dernière :

1, Moûlâî M' Hammad ben 'Aïsa; 2, Ibrahim; 3, H'ilâl; 4, Mohammad; 5, Yoûsof; 6, Abî Zeid; 7, 'Abd er-rahmân; 8, 'Amr; 9, Sa'id; 10, 'Abd er-rahmân; 11, Sllâm; 12, 'Abd Al 'Azîz; 13, Rahmoûn; 14, Aboû Zakaria; 15, Mohammad; 16, 'Abd Al Mjid; 17, 'Alî; 18, 'Abd Allah; 19, Idrîs; 20, Idrîs; 21, 'Abd Allah Al Kâmil; 22, Al Hasan; 23, Housein; 24, 'Alî; 25, Abî Thaleb.

Ces deux chaînes aboutissent par des voies différentes à l'arbre généalogique incontesté de Moûlâî Idrîs; mais tandis que la première compte trente-deux noms, la seconde n'en comporte que vingt-quatre seulement. Au surplus, la première passe par Sîdî 'Aïsa dit Abî Sba' alors que la seconde ne le cite même point. Par suite, il serait difficile de savoir au juste quelle est de ces deux chaînes celle qui offre le plus de garantie. Consultés à ce sujet, les descendants du Chîkh paraissent accorder à la première un caractère d'authenticité qu'ils refusent à la seconde. De toute façon, la présence de ces deux chaînes contradictoires met suffisamment en évidence les difficultés rencontrées par les généalogistes de la secte pour rattacher l'ascendance du Chîkh au plus illustre Chérif du Maghreb (1).

SA VIE

La naissance de Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa est entourée d'une multitude de légendes qui font le sujet de la plupart des cantiques 'Aïssâoua. Les « pôles », « qothabâ » étaient en « had'ra » lorsqu'une voix céleste leur dit : « Il vous faut retarder cette réunion jusqu'à ce que mon serviteur Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa vienne augmenter notre nombre. C'est la bénédiction du Ciel et de la Terre. » Une autre légende rapporte qu'au septième mois de sa conception, le Chikh tint le langage suivant à son maître :

(1) A part ces deux chaînes généalogiques, il en existe une troisième qui se rapproche sensiblement de la seconde : 1, Moûlâî M'Hammad Ben 'Aïsa; 2, Ibrahim; 3, H'ilâl; 4, Mohammad; 5, Yoûsof; 6, Abî Zeid; 7, 'Abd-er-rahmân; 8, Sllâm; 9, 'Abd Al 'Azîz; 10, 'Abd Al Kârim; 11, Khalid; 12, Saïd; 13, 'Abd Almoûmen; 14, Zeid; 15, Rahmoûn; 16, Abî Zakaria; 17, Mohammad; 18, 'Abd Al Mjid; 19, 'Alî; 20, 'Abd Allah; 21, Hasan; 22, 'Alî; 23, Abî Thaleb.

« Mon Seigneur, gloire à vous! Il n'y a de Dieu que vous, je suis votre humble et respectueux serviteur. Purifiez-moi avant que je naisse! » Dieu le Très Haut accéda aussitôt à son désir. On raconte aussi qu'au septième jour de sa naissance l'archange Gabriel, qui passait dans le ciel, cria : « Al H'âdî Ibn 'Aïsa vient de naître parmi vous! » Le père entendit ces paroles et donna à son fils le nom d'Ibn 'Aïsa Al H'âdî. Il est bon d'ajouter que l'épithète d'Al H'âdî lui a été conservée depuis et que son emploi est fréquent dans les oraisons de la secte. La fête du septième jour de la naissance d'Ibn 'Aïsa fut célébrée avec tout le faste désirable. La famille de l'adolescent prépara sept grandes écuelles — Gçaâ pl. Agçâ' — de couscous autour desquelles s'installèrent tous les invités : hommes et génies. Les anges ne participaient pas au festin. Après le repas, alors que tout le monde s'était repus, il restait encore plus de deux Mdoûd (p. de Moûdd) (1) de couscous dans chaque écuelle. Lorsque Ibn 'Aïsa jeûna pour la première fois, l'ange Gabriel lui apporta tous les soirs la manne céleste. En somme, toutes ces légendes n'offrent pour nous qu'un intérêt relatif; elles ne nous apportent aucun éclaircissement tant sur le lieu de naissance que sur les circonstances réelles qui ont pu entourer la venue au monde de ce Saint.

Nos connaissances ne sont guère plus avancées en ce qui concerne sa jeunesse. En vérité, les biographes musulmans ne paraissent nullement s'en préoccuper et là encore la légende hagiographique à laquelle nous recourrons supplée au fait historique. Sîdî 'Aïsa, dit la tradition, mit son fils à l'école coranique dès son plus jeune âge. Le Fqih chargé de l'instruction de cet enfant se rendit compte très vite que Dieu l'avait marqué de son sceau. Un jour, il fit apporter un nombre égal de poulets et de couteaux et les distribua à chacun de ses élèves. Puis il les invita à égorger ces volailles, en se gardant bien de se montrer aux passants. Quelques instants plus tard, tous les élèves s'étaient exécutés. Seul, Sîdî M' Hammed Ben 'Aïsa n'avait pas encore fait usage de son couteau, le f'qih le lui reprocha sévèrement. Mais l'enfant s'excusa en ces termes : « Chacun de mes mouvements était remarqué par quelqu'un qui me surveillait de loin et dont je sentais la présence à mes côtés. Quand je levais la tête, il me regardait dans les yeux. »

— Mais qui était-ce donc? interrogea le f'qih.

— Allah, répondit l'adolescent.

Comprenant de plus en plus qu'il avait affaire à un saint, le f'qih le congédia en disant à son père : « J'ai peur de garder ton fils chez moi, car je vois en lui un Saint de Dieu et je crains de perdre le ciel en le frap-

(1) Le « Moûdd » est une mesure indigène dont la contenance varie avec les régions.

pant un jour. » Il fut emmené chez un autre fqih. Ibn 'Aïsa continua ses études chez son second maître qu'il quitta pour partir avec son père vers le Nord. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur les premières années de notre Chikh. Que fit-il à part ses études coraniques sur lesquelles porte essentiellement le récit? Il serait difficile de le dire.

Les auteurs musulmans ne donnent aucun détail sur les péripéties du long voyage entrepris à travers le Haoûz par Ibn 'Aïsa et son père. La tradition populaire, par contre, nous apprend encore que nos deux voyageurs s'arrêtèrent à Salé et y attendirent le départ d'une caravane pour l'Est. Comme des Shâim et des Mokhtâr regagnaient leur pays, Sidi M' Ahmmed ben 'Aïsa se joignit à eux. En cours de route, l'âne d'un des voyageurs, à bout de forces, n'arrivait plus à avancer. Ibn 'Aïsa, qui était à quelques pas de là, demanda à ce voyageur de le laisser enfourcher sa monture. Mais il refusa d'abord objectant que l'âne était épuisé et qu'il ne pourrait jamais le porter. Notre Saint insista si bien qu'il finit par monter derrière lui. A peine avait-il pris place sur l'âne que celui-ci, ragaillard, pressa sa marche et rejoignit la caravane. A ce moment, un autre âne se trouvait en difficulté et son propriétaire, qui avait déjà remarqué le miracle accompli, pria Ibn 'Aïsa de monter avec lui. Trop heureux de garder le saint personnage, le premier voyageur le retint par sa djellaba et l'empêcha de le quitter.

Au coucher du soleil, la caravane atteignit le douar des 'Ameur (1) où elle s'arrêta pour passer la nuit. Les gens de cette agglomération s'étaient concertés pour la dévaliser et massacrer ceux qui en faisaient partie. Ibn 'Aïsa, qui avait le don de prescience, dévoila le secret; il alla se coucher loin de ses compagnons. « Vous êtes tous du même pays, leur dit-il, vous avez des bêtes et de l'argent et vous pouvez être volés; moi, qui suis étranger parmi vous et qui ne possède rien, je préfère m'éloigner que d'être accusé de vous avoir volé quelque chose. » Ils se ravisèrent et, pour se racheter, offrirent le lendemain une grande « diffa » à la caravane. Il n'y avait donc plus à douter de la sainteté de ce mystérieux personnage. Les Shâim et les Mokhtâr s'en rendirent compte et se disputèrent l'honneur de le garder. Mais comme les Mokhtâr étaient beaucoup plus rapprochés du terme du voyage que les Shâim, un accord intervint aux termes duquel les Mokhtâr devaient les premiers recevoir Ibn 'Aïsa. Un

(1) L'identification de ce douar n'offre aucune difficulté, il s'agit certainement des 'Amr qui sont, de nos jours, groupés autour du marabout de Sidi 'Alî Ar-riâhi dans les Bani Hasan. L'origine de ces 'Amr est assez délicate à trouver; mais, ainsi que le pense Michaux-Bellaire, in *Revue du Monde Musulman*, volume XIV, juin 1921. Documents relatifs au territoire du Fahç, p. 514 et suivantes, il y a tout lieu de croire qu'ils sont une fraction des Riâh. Il existe des 'Amr entre Tanger et Arzila et aussi chez les Hârets des Sofiân. Ce sont peut-être là, les débris de cette grande tribu, les Riâh, qui fut en partie détruite par le Sultan mérinide Aboû Thabit, au huitième siècle de l'hégire.

notable Mokhtârî s'engagea à retenir le Saint chez lui pendant trois jours. Dans cet intervalle, le Mokhtârî offrit la main de sa fille à son hôte de marque. Mais ce dernier se récusa, prétextant qu'il était pauvre, sans ressources, et qu'il ne pouvait espérer faire un riche mariage. Le Mokhtârî s'employa à combattre ses scrupules proposant même de payer tous les frais de la cérémonie nuptiale pourvu qu'Ibn 'Aîsâ acceptât la main qu'on lui offrait. Le saint personnage se laissa finalement convaincre, à condition cependant de ne s'occuper, après son mariage, de rien hormis la mosquée. Son futur beau-père s'inclina.

Cette légende présente çà et là des détails intéressants qu'il est bon de soumettre à l'interprétation. Un point qui paraît admis est la pauvreté d'Ibn 'Aîsa. Issu d'une famille de condition modeste, il lui eût été difficile de payer la dot de sa femme si son beau-père ne l'en avait dispensé. Sa qualité de saint, il est vrai, le rendait suffisamment désirable pour payer en honneur ce qu'il ne pouvait payer en argent. C'est vraisemblablement en ascète qu'il accomplit son long voyage, pieds nus, en habits déchirés, les cheveux et la barbe incultes, le bâton de pèlerin à la main. Rien en ceci ne doit nous étonner; tous les mystiques ont commencé de la sorte leur existence; c'est pour eux l'épreuve obligatoire précédant toute période d'initiation. Un autre point important est de savoir quel fut le terme de son voyage. La légende ne l'indique nullement. Se rendait-il dans les Sofiân? C'est probable, d'autant que les Mokhtâr où il s'arrêta pour la première fois sont limitrophes des Sofiân. Pour quelle raison se rendait-il là plutôt qu'ailleurs? La légende reste muette. Y allait-il pour trouver des appuis sérieux ou peut-être des parents éloignés? Autant de questions qui demeurent sans réponses. Au reste, on doit se demander si notre Chîkh est véritablement né dans le Soûs. Les historiens de la secte prétendent bien que ses parents sont enterrés à 'Aîn 'Aboûda des Semlâla (Guezzoûla), qu'il est né lui-même dans cette tribu — la majorité disent dans les Oûlâd Abî Sbaâ — et que les ethniques ajoutés à son nom par les biographes officiels proviennent de son alliance — Cih'âr — avec les Mokhtâr. Mais alors pourquoi certains d'entre eux soutiennent qu'il vient des Semlâla, fraction des Guezzoûla, et d'autres des Oûlâd Abî Sbaâ'? Au dixième siècle de l'histoire, les Semlâla étaient installés sur le versant sud de l'Atlas (1); les Oûlâd Abî Sbaâ', au contraire, étaient et sont encore installés sur le versant nord du même massif. Ibn 'Aîsa n'a pu évidemment appartenir à la fois aux Oûlâd Abî Sbaâ' et aux Semlâla. Pourquoi donc ce désaccord?

On a supposé qu'Ibn 'Aîsa était né dans le Soûs d'une famille Sofiâni

(1) Cf. Massignon, *op. cit.*, p. 198.

ou Mokhtârî. Cette supposition peut être vraisemblable: l'histoire nous enseigne, en effet, qu'une fois établis dans le Tamesna, les Sofiân poussèrent irrésistiblement vers le Sud (1). A la fin du huitième siècle, ils étaient campés dans la partie comprise entre l'Oûm-ar-rbia' et le Boû Rgreg et nomadisaient dans la vallée du Soûs où ils étaient remplacés pendant leur absence par les Daoûî Hasan et les Banî Mokhtâr (2). Au cours d'une transhumance, il est possible qu'Ibn 'Aïsa ait pu naître au delà de l'Atlas. On expliquerait ainsi le voyage qu'il fit plus tard avec son père par le désir de rejoindre des parents restés dans le Nord. Beaucoup émettent enfin l'opinion qu'Ibn 'Aïsâ naquit tout simplement dans le Gharb et que les 'Aïssâoua ont cherché, en le faisant venir du Soûs, à le rapprocher de Saguiet Al Hamra, cette pépinière féconde de marabouts, et à rendre plus acceptables ses prétentions au Chérifat (3). L'hypothèse est très soutenable, les Oûlâd Fah'd, d'où viendrait le 'Chikh, selon certains, appartenant aux Mokhtâr du Gharb. On peut, par suite, supposer qu'il naquit dans les Mokhtâr d'une famille d'origine Sofiân. Aucune impossibilité matérielle ne s'oppose à cette explication; d'autre part, c'est celle que donnent la « Douhât an-nachir », « l'Ibtihâj Al Qoloûb », etc... C'est également celle qu'adopte le 'Chérif Moûlâî Kabir Ben Zidân (4).

On ignore quelle fut la durée exacte du séjour de Sidî M' Ahmmad Ben 'Aïsa dans les Mokhtâr et les Sofiân. Son mariage dut sans doute le retenir quelque temps auprès de ses beaux-parents. La tradition n'a pas conservé le souvenir de son passage dans les Shââm et les Sofiân. Du Gharb, il rejoignit Fez, toujours en compagnie de son père. Dans cette ville réputée nôtre, Chikh fit d'excellentes études. Son assiduité, sa vive intelligence lui permirent de s'assimiler sans peine le Coran et les premiers rudiments de la science théologique. Son ardeur fut telle, précise Al Ghazâlî, que Dieu lui accorda l'insigne faveur de faire des miracles. Ce séjour à Fez marque la première étape de son éducation spirituelle. Il devait retourner dans les Sofiân où son père l'avait précédé. Mais, au préalable, il s'arrêta, selon 'Abd Allah Ben Mohammad Ben 'Abd Allah Al Hasâni Al Isma'îlî, à Miknâs pour y enseigner à la grande mosquée. Le Soûs était trop loin maintenant pour lui; l'accueil qu'il avait dû recevoir dans les

(1) Cf. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, du onzième au quatorzième siècle, p. 213.

(2) Cf. Le Garb, *Archives Marocaines*, p. 10.

(3) On ne saurait nier le fait, que de nombreux saints sont donnés comme venant de Saguiet Al Hamra. L'éloignement de cette contrée rend tout contrôle impossible ou pour le moins malaisé. Ainsi les 'Aïssâoua ont pu soutenir que leur Chikh appartenait à la lignée des Oûlâd Abi Sbaâ.

(4) Dans son ouvrage (2^e tome), ce chérif a ajouté au nom d'Ibn 'Aïsâ les ethniques Faïdh, Mokhtârî, Sofiâni et Miknâsi et précise quelques lignes après que le Saint naquit et passa sa jeunesse dans les Mokhtâr des Banî Hasan.

Sofiân l'incitait à y revenir. Du reste cette tribu, comme celle des Mokhtâr et des Shâim, devenait son fief réservé. De tous temps, il devait y garder ses serviteurs religieux les plus dévoués et encore aujourd'hui il n'est pas de tribus plus farouchement attachée au culte d'Al Hadî Ibn 'Aïsa. On rapporte notamment que les Mokhtâr lui donnèrent cinq de ses disciples les plus connus dont Aboû'l Hijaj Yoûsof ad-doûirî Al Mokhtârî, Aboû 'Omrân Moûsa Ben Ya'qoûb Al Mokhtârî et Aboûl' Abbès Ahmad Al Hoseinî. C'est dans les Sofiân qu'Ibn 'Aïsa reçut l'enseignement du Chîkh Sîdî Ahmad Al Hâritsî As-Sofiânî (1) dont le tombeau se trouve à Miknâs.

Célèbre maître de l'époque, Sîdî Ahmad Al Hâritsî avait été un des nombreux disciples du fondateur de la doctrine Jazoûlite, Aboû 'Abd Allah Mohammed Ben Abî Bkr Al-Jazoûlî. Ibn 'Aïsa s'appliqua à suivre ses leçons. Ses progrès furent rapides et lorsqu'il eut reçu l'ah'd, cet engagement obligatoire qui précède l'initiation, Sîdî Ahmad lui communiqua les premiers éléments de la tharîqa jazoûliya. A cette école, notre Saint eût pu atteindre les derniers degrés de la science mystique. Mais, hélas, Al Hâritsî, déjà d'un âge avancé, sentait sa fin prochaine. « Je n'ai pu t'initier complètement, dit-il à son élève, mes jours sont comptés; lorsque je serai mort tu te rendras à Marrâkech; le khalifa de notre Chîkh Al Jazoûlî, le maître de l'heure, Sîdî 'Abd Al 'Azîz ath-thbbâ' (2) complètera ton instruction spirituelle. » Quelques jours plus tard, Sîdî Ahmad Al Hâritsî expirait. Cet événement se produisit exactement dans la première décade du dixième

(1) Le Chîkh Sîdî Ahmad Al Hâritsî appartient à la tribu des Sofiân, comme Aboû 'Abd Allah Mohammad Ben Maçoûr As-Sofiânî, Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Ben 'Alî Ben Ahmad As-Sofiânî Ad-daoûdî, Aboû Zeid Sîdî 'Abd es-rahmân Ben 'Alî As-Sofiânî Al 'Asimî. V. 'Zh'r Al Boûstân fi Ahouâl Moûlâna Zidân qui traite exclusivement des Saints de la tribu des Sofiân.

On sait que le Chîkh Sîdî Ahmad Al Hâritsî mourut à Miknâs dans la première décade du dixième siècle; la date exacte de sa naissance n'est pas donnée par les biographes marocains. Disciple de Jazoûlî, il a enseigné dans les Sofiân, sa tribu d'origine et aussi à Miknâs où se trouve son tombeau.

(2) Le Chîkh Aboû Mohammed Ben Fâris 'Abd Al 'Azîz, fils d'Abd Al Haqq Al Hrrâr, dît 'Ath thbbâ' est également disciple de Jazoûlî. Avant de mourir, le Qothb le recommanda à Sîdî Aq-Çaghîr As-Sh'îlî. Il l'avait surnommé 'Al Kimia. A la mort de Jazoûlî, Ath-thbbâ se rendit à Khandq az-zitoûn auprès de Sîdî Çaghîr, puis de là, se fixa à Marrâkech où il enseigna la doctrine de son Chîkh. Ses disciples furent très nombreux; le Momatti 'Al Asma' cite les principaux : Sîdî M'Ahmad Ben 'Aïsa, Aboû Ibrahim At-toûnsî dont le mausolée est à Fez, en dehors de Bab Guisa, Aboû 'Aroûs Al-toûnsî, Ach-Chîkh Ibn 'Oqba Al Hadramî, Sîdî 'Omor Ben M'Barek Al Hosinî et Sîdî Siyd Sa'id. Comme pour Sîdî Ahmad Al Hâritsî on ne connaît que la date de sa mort, 914. Son tombeau qui se trouve à Miknâs, à l'endroit dit Baïn Tslâtsa Al Fohouîl, est un lieu de pèlerinage très fréquenté. Les maîtres soufites vénèrent sa mémoire et lui attribuent des secrets « Asrâr » miraculeux. Dans les ouvrages consultés, on ne trouve sur sa vie aucun autre renseignement digne d'intérêt. La tradition n'a conservé de lui que le souvenir d'un pèlerinage au tombeau du Saint Aboû Mohammad 'Abd es salem Ben Machîch Al Haseinî du Jbl Al' 'Alm.

siècle. Sa dépouille mortelle fut déposée dans la Zâouïya, sise à l'intérieur de la ville de Miknâs, non loin du tombeau de son élève Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa. Son nom est resté à une mosquée de Miknâs qui, de nos jours encore, est très fréquentée. Après la mort de son Chikh, Ibn 'Aïsa se rendit à Marrâkech où la réputation grandissante de Sidî 'Abd Al' 'Azîz Ath-thbbâ' attirait déjà une foule d'étudiants. La tradition ne donne aucun détail intéressant sur le voyage de notre Saint dans le Haoûz. Selon Sidî Ahmed Ben Mah'dî Al Ghazâlî, Ibn 'Aïsa se présenta, dès son arrivée, à la Zâouïa de Sidî 'Abd Al 'Azîz; le grand Chikh donnait à ses disciples une leçon sur les « sciences divines ». A la fin de sa leçon, il fut tout surpris de voir s'avancer vers lui un tout jeune homme qu'il reconnut aussitôt. « O Ibn 'Aïsa, lui dit le maître, sois le bienvenu; mon frère, le Chikh Sidî Ahmad el Hâritsi, a épuré ton drachme — Çafa Dirh'amk — mais il ne l'a pas estampillé. Or, ce qui n'est pas estampillé n'a sur le souq qu'une valeur relative. Dieu m'autorise à te délivrer le sceau auquel tu as droit. » Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa fut alors initié aux derniers principes de la Tharîqa Jazoulienné. Pendant plus d'un mois, il resta nuit et jour auprès du Chikh. Sa mémoire prodigieuse lui permit ainsi d'apprendre tous les Aoûrâd et les Ahzâb, composant la tharîqa. Il eut aussi délégation pour conférer l'Oûird, instruire les « Mourids » (aspirants) et les conduire dans la voie droite « Al H'oda ». Ayant exprimé le désir d'étudier le « Dalâil Al Kheirât », le Chikh Ath-Thbbâ' lui conseilla de s'adresser à son confrère le Chikh Sidî M' Hammad Aç-Çaghîr As-Sh'ilî (1) qui avait été tout particulièrement délégué par le « Qothb » pour enseigner son livre : « Tu iras le trouver de ma part, lui dit-il, et tu lui demanderas l'autorisation d'apprendre le « Dalâil Al Kheirât ». Notre Chikh, le pôle Al Jazoûlî, lui a confié la mission de te recevoir de même qu'il m'a chargé de te dire que, sur l'ordre de Dieu, le Khilâfa de l'ordre ne te reviendra qu'après moi. »

Avant de laisser partir son disciple, Sidî 'Abd Al 'Azîz l'amena dans la nuit au tombeau de Jazoûlî. Là, au pied de cette tombe, ils prièrent tous deux, fervemment, dans le silence et l'obscurité, pendant plus d'une heure, jusqu'au moment où, par l'ardeur des invocations, une légère odeur de musc s'exhala du sépulcre. D'après Al Ghazâlî, Sidî Abou'l Mah'dî Al Fajijî aurait écrit qu'Ibn 'Aïsa eut même, durant son séjour à Marrâkech, un entretien spirituel avec Jazoûlî, entretien au cours duquel ce dernier lui

(1) Le Chikh Abou Abd Allah M' Hammed, surnommé Aç-Çaghîr, était originaire du Soûs. On l'appellait aussi As-Shilî, du nom de ses grands oncles Sh'oûl. Sa réputation de Saint était très grande et sa zaouïya de Khandq Az-zitoûn était très visitée. Il mourut en 918, c'est-à-dire quatre ans après Sidî 'Abd-el-'Azîz Al Hrrâr Ath-thbbâ'. Son tombeau est célèbre; Le Chikh Abou Mohammad Al Ghazouâni y a créé un très beau jardin. Parmi ceux qui ont reçu son enseignement, le Momatti' Al Asma' cite en premier lieu Al Kabir Al Fah'di puis Sidî Abi 'l Oûârîts Ben 'Abd Allah Al Yalsoûti.

communiqua sa tharîqa et le chargea de l'éducation de ses mourids (1). Ainsi qu'il était convenu, Ibn 'Aïsa quitta son second maître pour aller trouver le Chîkh M' Hammad Aḡ-ḡaghîr. Celui-ci habitait une petite localité, Khandq Az-zitoûn, sise non loin de l'Ouâd Al-Ibn, dans la banlieue de Fez. Disciple le plus connu de Jazoûlî, il avait une multitude d'élèves venus de toutes les parties de l'Empire pour apprendre, sous sa direction, le « Dalâil Al Kheirât ». Auprès de son Chîkh, Al Ghazâlî raconte qu'il domptait les hommes par la pensée et par le regard. Beaucoup de mourids bénéficièrent de sa science et acquirent la notoriété. Guidé par un tel maître, Ibn 'Aïsa devait aisément gravir les derniers degrés de la vie spirituelle. L'accueil qu'il reçut à Khandq Az-Zitoûn fut très cordial. « Raconte-moi, lui demanda le Chîkh, l'histoire de mon frère Ath-thbbâ' ». Ibn 'Aïsa lui répéta ce que ce dernier lui avait dit (2).

A cet instant, pris de délire mystique, As-Sh'îlî lui cria : « Mais, ne t'a-t-il pas dit ces mots : « Toi et ton Seigneur êtes réunis » ? Notre Chîkh reçut l'enseignement de M'Ahmmad As-Sh'îlî; après quoi, il fut autorisé à lire le « Dalâil Kheirât » et à l'enseigner à ses élèves. Al Ghazâlî rapporte que Sh'îlî lui offrit un exemplaire de ce livre, exemplaire qui portait sur la première feuille, de la main même du célèbre maître, l'inscription suivante :

« J'ai écrit mon livre avant de parler, avec ma pensée;

Et j'ai dit à mon cœur : « Tu es plus instruit de mon désir ardent. »

O mon livre! salue-les et dis-leur :

« Vos personnes sont par moi aimées et honorées. »

Très touché de cette marque d'affection, Sidi M' Hammad Ben 'Aïsa lui exprima toute sa gratitude et l'assura de son respectueux attachement; quelques jours plus tard, il le quittait. Son instruction mystique achevée, il pouvait maintenant faire école. On a prétendu qu'Ibn 'Aïsa avait eu également pour maître un certain Bghan Al Mahjoûb Al Alebî qui lui aurait conféré le dhikr d'un Ordre Oriental. Il ne semble pas, à notre connaissance, qu'Ibn 'Aïsa ait eu un Chîkh de ce nom (3). Peut-être s'agit-il de Sidi Aboû Ar-Raoûân Al Majdhoûb, un de ses plus célèbres disciples dont il sera question dans le paragraphe suivant.

Par ses trois 'Chfoûkh (4), et plus particulièrement par le premier, Sidi

(1) On a souvent dit qu'Ibn 'Aïsa avait eu une révélation d'Al Khadir. Il n'en a pas été question jusqu'ici; il n'en sera pas question plus loin. La tharîqa d'Ibn 'Aïsa est essentiellement d'inspiration Jazoulienne.

(2) Le Chîkh Ath-thbbâ' avait dit, en effet : « Certes, mon frère Ahmad Ben 'Omar Al Hâritsî avait épuré ton drachme, mais il ne l'avait pas estampillé. Or, ce qui n'est pas estampillé n'a pas de valeur sur le Souq. Je vais te l'estampiller. »

(3) Cf. Rinn, *Marabouts et Khouans*, p. 305.

(4) Le Momattî' Al Asma' donne la liste de ceux qui ont reçu l'enseignement jazou-

Ahmad Al Hâritsî, 'Ibn 'Aïsa se rattache à l'enseignement du « Pôle de l'Islam », Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad ben 'Abd er-rahmân Ben Abî Bkr Ben Slimân Ben Sa'âd Ben Yala Ben Ykhlef Ben Moûsa Ben 'Ali Ben Yoûsof Ben 'Aïsa Ben 'Abd Allah Ben Yoûndoûz Ben 'Abd er-rahmân Ben Mohammad Ben Ahmad Ben Hasan Ben Isma'il Ben Ja'fr Ben 'Abd Allah Al Kâmil Ben Hasan Ben Hosein Ben 'Alî. Sa chaîne mystique est une de celles réputées les plus authentiques. C'est de Slimân Al-jazoûlî à Sîdî Châdilî la même que celle de Moûlâî 'Abd Allah Ben Ibrahim Al Oûazzanî (mort en 1296) (1), patron des Thaïbiya. C'est aussi celle de Moûlâî Bouchtâ Al Khammâr (2), des Amhaoûch et des Ahansal (3). » De Sîdî Châdilî jusqu'au Prophète, c'est à la fois celle des Thaïbiya et celle que Snoûsî donne pour l'ordre des Châdoûliya (4). »

Voici la chaîne, l'isnad initiatique, dans l'ordre ascendant :

1, Sîdî M'hammad Ben 'Aïsa; 2, Sîdî Ahmad Al Hâritsî; 3, Mohammad Ben Solaimân Al Jazoûlî; 4, Aboû 'Abd Allah Ach-charif Amgharî; 5, Aboû 'Otsman Al Hartamanî; 6, Aboû Zeid, 'Abd er-rahmân Ar-Rragi; 7, Aboû l Fadil Al H'indî; 8, 'Annoûs Al Badisî Raâ î Al Ibil; 9, Imam Aboû l 'Abbès Al Qarafi; 10, Aboû 'Abd Allah Al Maghrabî; 11, Aboû l Hasan Ach-châdilî; 12, Moûlâî 'Abd essâlem Ibn Machîch; 13, 'Abd er-rahmân 'Azziatî Al Madanî; 14, Taquid-din Al Faqir; 15, Fakr Ad-din; 16, Noûr Ad-din, Aboû l Hasan 'Alî; 17, Chams Ad-din; 18, Zin Ad-din; Mohammad Al Qazoûinî; 19, Aboû Ibrahim Al Baçrî; 20, Aboû l Qasim Ahmad Al Maghraouî; 21, Sa'îd; 22, Saâdî; 23, Fath As-soûndî; 24, Aboû 'Otsmân Sa'îd Al Ghazoûânî; 25, Aboû Mohammad Jabir; 26, Al Hasan As-sabthî; 27, 'Alî Ben Abî Thâleb et Mohammad, le Prophète de Dieu.

Une simple comparaison nous permet de constater que cette chaîne spirituelle donnée par Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Al Fâsî diffère assez sensiblement de celle de Rinn (5). Cette dernière présente vingt-neuf noms; la nôtre n'en comporte que vingt-sept. Elle ne cite ni Abou 'l Fadil Ahmad Bn Mohammad Ben 'Abd alqasim Ben 'Attalah Al Askendrî Al Malkî, ni Abou 'l 'Abbès Ahmad Ben 'Omar Al 'Ansari Al Moûrsî et Taj

lite de ces trois Chioûkh à la fois : il cite le Chikh Aboû 'Otsmân Sa'îd Ben As-Sâih Al Malîkî des Banî Malik, mort dans le courant de la quatrième décade du x^e siècle de l'hégire et inhumé à Marjoûma dans l'Azghar et le Chikh 'Aïsa Malik Ben Khdda As-Souhbi des 'Arab Soubbâh, mort bien avant Aboû 'Otsmân et enterré sur le bord de l'Ouâd Sboû.

(1) Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, pp. 445 et 480.

(2) Cf. *Archives Berbères*, tome II, article de M. Evariste Lévi, sur le Saint Moûlâî Bouchtâ Al-Kammâr, pp. 249 à 260.

(3) Ibidem, *Note sur les Amhaoûch et les Ahansal*, par M. Michaux-Bellaire, pp. 209 à 218.

(4) Rinn, op. cit., p. 309.

(5) Ibidem, p. 309.

ad-din Mohammad. Par contre, elle mentionne le nom de Saâd que l'on ne retrouve pas dans la chaîne mystique de Rinn (1).

Ces quelques différences de détail n'ont d'ailleurs qu'une importance relative; car il n'est pas de chaîne d'appui aussi peu contestée que celle de Jazouîli et de Châdili. Le plus souvent elles sont dues à des erreurs de transcription.

Son initiation mystique terminée, pourvu d'un bagage de connaissances suffisant pour réussir dans la voie qu'il s'était tracée, Ibn 'Aïsa se retira définitivement à Miknâs.

On ne connaît pas la date exacte de son installation dans cette ville.

Dans son étude sur les Saints et les 'Olamâ de cette ville, Mouîlâi Al Kabîr Ben Zidân précise qu'il s'y fixa peu de temps avant sa mort. La légende nous apprend avec beaucoup de détails que la population de Miknâs accueillit Ibn 'Aïsa avec défiance. Soucieuse de connaître le degré de sa science, elle chargea le « khathib » (prédicateur) Aboû 'Abd Allah Ben 'Abd-er-Rahmân Ben Baçrî Al Oûalhâsî al Miknâssî, dit « Al Baçrî », célèbre savant de l'époque, de le mettre à l'épreuve. Al Baçrî se présenta donc chez Ibn 'Aïsa et lui fit subir un examen très sérieux. Il faut croire que les résultats de cet examen furent décisifs; car le « Khathib », exultant de joie, se précipita dans la rue et jeta ses effets un à un en criant à tue-tête : « Voilà le garant de Miknâs, voilà le Chikh Al Kâmil ! » On raconte également qu'Al Baçrî retourna une autre fois chez le Chikh Al Kâmil (2) pour le prier, à la demande des gens de Miknâs, de faire cesser les excentricités de ses adeptes. « Calme leurs inquiétudes, lui dit-il; mes adeptes sont des hyènes (D'boûa') à Miknâs et des lions (Sboûa') dans la campagne. » C'est au cours de cette entrevue qu'Al Baçrî aurait demandé au Chikh Al Kâmil de lui garantir le sort de sa postérité : « Tes enfants, prédit le Chikh, auront jusqu'à leur dernier soupir la planche et la plume en mains (3). » Cette prédiction, dit-on, se serait réalisée car tous les Bççâra exercent depuis les professions d'Adel et de Thâleb. Al Baçrî, selon les indications puisées dans l'ouvrage précité, serait mort à la fin du mois d'Al Hijja 991, soit 58 ans après le Chikh Al Kâmil (4). Son tombeau, sis Darb Al Qarstoûm, est vénéré de la population musulmane.

(1) On peut noter que la plupart des biographes du Chikh El Kâmil et notamment Al Ghazâlî, ne donnent pas la chaîne de l'ordre. Cet oubli est inexplicable; car tout Saint cherche avant tout à rattacher son enseignement à une ascendance spirituelle incontestée. C'est le cas de Sidi M' Ahmmad Ben 'Aïsa, qui, avant toute autre chose, s'est octroyée une Salsala, à l'abri de toute critique.

(2) C'est ainsi que l'on explique le surnom de Chikh Al Kâmil donné à Ibn 'Aïsa.

(3) La phrase arabe est la suivante : « Al-Loûiha Oûa'l Qloûma Hatta Takhraj Ar-Roûiha. »

(4) Cette différence de date nous fait douter de la vraisemblance du récit.

A Miknâs, Ibn 'Aïsa se consacra à l'éducation de ses mourids. Sa piété profonde, le renom de ses maîtres et ses miracles multiples ne tardèrent pas à établir solidement sa réputation de thaumaturge. Il avait reçu le don de « Taçarroûf », don qui lui permettait « de disposer de toutes les forces de la création et d'en changer à volonté l'ordre établi et la marche régulière ». Sa renommée devint universelle. De partout, des « Tholba », avides de suivre son enseignement, accoururent à Miknâs. Grâce à lui, la tharîqa Jazouîliya se répandit dans des régions où elle était encore ignorée. Mais, comme toujours en pareil cas, Ibn 'Aïsa fit bientôt œuvre de novateur et créa une doctrine nouvelle, basée sur l'enseignement de ses « Chîoukh ». Jusque-là, il avait professé à la grande mosquée de Miknâs dans une pièce qui lui était réservée et qui existe encore aujourd'hui. Il donnait également des leçons dans une petite mosquée du Darb Al Ftiân, qui, plus tard, après sa mort, prit le nom de Jama' Ibn 'Aïsa. On ne dit pas qu'il dirigea la succursale jazouîliya de Miknâs (1). Peut-être se trouvait-elle, à cette époque, occupée par un autre maître? De toute façon, il se devait de fonder une Zâouîya pour y recevoir ses sectateurs toujours plus nombreux. Dans ce but, il fit de ses propres deniers l'acquisition d'un grand domaine sur lequel il édifia sa Zâouîya. Après quoi il constitua cette propriété habous et l'affecta comme cimetière musulman qu'on utilise encore de nos jours (2).

On a assuré qu'Ibn 'Aïsa avait fait le pèlerinage de la Mecquë et qu'il avait été, soit dans les villes saintes, soit en Egypte, en rapports directs avec des derwiches qui l'instruisirent dans les pratiques des ordres orientaux Haïdariya et Sa'âdiya (3). En réalité, rien ne nous paraît plus incertain. Il est en effet puéril de faire remarquer que le célèbre Chîkh se serait fièrement paré de l'épithète de Hajj s'il s'était acquitté de ce rite, si important pour un musulman. Au surplus, aucun des ouvrages hagiographiques consultés ne fait allusion à cette question. Les descendants du Chîkh eux-mêmes se montrent très circonspects et préférèrent s'en tenir à une prudente réserve plutôt que d'avancer une chose rejetée par la plupart des savants magrébins. Selon toute vraisemblance, Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa n'a jamais

(1) A l'époque, les Zâouîwiyât Jazouîliya étaient nombreuses. On cite celles de Salâ, Fez, Ulilî (Moûlâi Idrîs), Miknâs, Animmaï (?), Azrag (Tâdla), Boû Rommân, Missât, Aqqa. — Cf. Massignon, *Le Maroc, d'après Léon l'Africain*, p. 126; cf. Cour, op. cit., p. 33. — Elles préparaient, dit Massignon, la croisade saâdienne.

(2) Le cimetière qui est très vaste contient les restes d'une multitude de personnages religieux. Parmi les plus connus on peut noter : Sîdî Hammî et Sîdî Aboû Mah'dî, fils du Chîkh Al Kâmil, Sîdî Aboû Ar-Raouain et Oûld Khomsia, ses disciples Sîdî 'Abd el Qader Ben Malik, Sîdî Ahmad Haritsî, Sîdî Qacem Al 'Amrî, Sîdî Ahmad Ad-Dâoui, Sîdî 'I Hasan Ben Rahhâl, Sîdî Mohammad Ben Chîkh Moûlâi 'Abd Allah Ben Ahmmad, Sîdî Aboû Derbala, Sîdî Mançoûr Al Mahjoûb, Sîdî Moûlâ Miliâna dont la « qoûbba » est en ruines, Sîdî M'Hammad Ben Qasria, Sîdî 'Alî Mançoûr, Sîdî Yousof An-nqasî, Sîdî Saâda, Sîdî Rahhâl dont la tombe est entourée d'un « Haoûch ».

(3) Cf. Rinn, op. cit., p. 304.

quitté le Gharb et il semble encore moins possible qu'il ait pu atteindre l'Orient.

On est même fondé à croire qu'il ne s'éloigna de Mîknâs qu'à de rares exceptions. Les historiens ne relatent aucune de ses sorties; dans les légendes que colporte la tradition populaire, on note un voyage à Marrâkech, peut-être un autre à Sidî Rahhâl et un pèlerinage dans le Jbl Al 'Alm au sanctuaire de Sidî 'Abd as-salem Al Machich. On ne peut donc dire qu'Ibn 'Aîsa ait eu la monomanie des voyages ni celle de l'apostolat. Ceci ne l'empêcha nullement d'entrer en relations avec les Saints de son époque ou les sectes déjà existantes. Nous avons vu qu'aucune donnée sérieuse nous autorisait à affirmer qu'Ibn Aîsa avait eu des rapports avec des confrères mystico-extatiques comme des Haïdariya et les Rifâ'iya.

Ses relations avec les chefs de l'Ordre des Châdoûliya-Jazoûliya semblent, par contre, plus probables. Disciple des élèves de Jazouli, pénétré des idées que ce dernier avait répandues dans le monde marocain, il n'a pu véritablement s'affranchir de la tutelle de ses Chioûkh que du jour où lui-même il créa une nouvelle doctrine. Rien n'établit que le Chikh Al Kâmil ait connu l'imam Sidî Aboû l 'Abbès Ahmad Azzroûq, le célèbre fondateur de la secte des Zrroûqiya, ni le Chikh Aboû'l Baqa 'Abd Al Oûârîts Al Yalsoûti (1). Pourtant, la légende le dresse tantôt contre Sidî Ahmad Ben Yoûsof Arrachidî, tantôt contre 'Abd Allah Al Ghazoûânî (+ 1529) ou Sidî Rahhâl Al Boûdâli (+ 1537) (2). Devons-nous en déduire qu'il fut en relation avec ces Saints? Cette déduction n'est pas invraisemblable d'autant que des Chioûkh de cette envêrgure, vivant tous à la même époque, ne pouvaient nullement s'ignorer. De là à admettre qu'une grande rivalité les séparait, il n'y a qu'un pas. On n'ignore pas, en effet, qu'une féroce jalousie mutuelle est le fait le plus caractéristique des rapports entre les Saints. Bien que séparés par la distance, il est donc possible qu'Ibn Aîsa, Arrachidî, Sidî Rahhâl Al Boûdâli et Al Ghazoûânî se soient concurrencés (3). Une visite à la Zâoûiya des Khiyâitha de Taleghza nous a permis d'apprendre que Sidî M' Hammad ben 'Aîsa avait frayé étroitement avec Sidî 'Abd Allah Al Khiyath Ar-rifâ'i, le fondateur de cette importante Zâoûiya, dont l'influence dans le Zerhoûn est indéniable (4). Un manuscrit

(1) Cf. Ibn Al 'Asker, p. 5. — Cour, p. 133.

(2) Voir infra, p. 44.

(3) Voir autre forme de rivalité entre les Saints : Michaux-Bellaire, *Conférences sur les Confréries religieuses au Maroc*, p. 39. Les trois personnages en cause sont Moûlâi 'Abd Alqader de Baghdad, Moûlâi Aboû 'Izza de Taghia et Moûlâi 'Abd es-Salem Ben Machich du Jbl 'Alm.

(4) Sidî 'Abd Allah Al Khiyâth est le frère de Sidî Ibrahim Ben 'Abd Allah Ben Ibrahim Ben Ahmad Ben Ibrahim, descendants directs d'Aboû Ahmad Ar-Rifâ'i, célèbre fondateur de la secte orientale des Rifâ'iya. Sidî 'Abd Allah naquit à Gabès, vers 889. Ses frères au nombre de trois, Sidî Mohammad Larbi, Sidî Mohammad Ath-Thaïeb et

mis complaisamment à notre disposition par un des descendants de ce grand Saint, montre en effet qu'après un long voyage à travers les Doùkkâla et le Tâdla, Sîdî 'Abd Allah se fixa à Miknâs. A ce moment, la réputation d'Ibn 'Aïsa n'était pas encore assise. Les deux Saints firent connaissance et leurs rapports devinrent très suivis. Ce même ouvrage signale qu'une fois installé dans le Zerhoûn, Sîdî 'Abd Allah Al Khîyâth échangea avec son ami une correspondance régulière « dont le caractère littéraire était fort relevé ». Une enquête menée auprès des habitués de la Zâoûîya pour trouver trace de cette correspondance est restée sans résultat. La tradition populaire ajoute que Sîdî M' Ammad Ben 'Aïsa et Sîdî 'Abd Allah Al Khîyâth avaient épousé les deux sœurs et qu'à sa mort le second céda au premier tous les adeptes qu'il avait fait. Les Shâim et les Mokhtâr, déclare-t-on, furent les serviteurs religieux de Sîdî 'Abd Allah Al Khîyâth avant de devenir ceux d'Ibn 'Aïsa. Bien que nous devions accepter avec circonspection tout ce que nous apprend la tradition orale, il n'est pas sans intérêt de souligner ces deux points importants.

On a dit aussi que Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa avait rapporté de ses voyages de grandes connaissances de médecine et d'agriculture, connaissances que l'exagération populaire a transformées en dons naturels (1). Nous avons vu qu'il est inexact d'octroyer à notre Saint le bénéfice d'un pèlerinage à la Mecque. Il apparaît donc impossible qu'il ait pu en rapporter des procédés de culture et d'irrigation inconnus dans le pays. Ce qu'il

Sîdî 'Amar firent leurs études à Mazoûna. Sîdî 'Abd Allah fit les siennes à Oran, puis, en compagnie de Sîdî 'Omar Ben 'Abd El'azîz Al Hilâl, quitta l'Algérie pour venir au Maroc et s'installer dans le Zerhoûn. Sîdî 'Abd Allah fit deux voyages à Fez. De là, il entreprit son voyage d'initiation et fit la rencontre de nombreux Saints, en particulier d'Abou Mohammad Al Hasan Ben 'Omar Ajana As-Souîsi chez les Banî Ilioud. Il se rendit ensuite à Miliâna où la célébrité de Sîdî Ahmad l'attirait. On raconte que le surnom d'Al Khîyâth lui fut donné à la suite d'un miracle qu'il accomplit en présence du Chikh Miliânî et qui consista à refermer une plaie par un simple attouchement. A son départ de Miliâna, Sîdî 'Abd Allah était accompagné d'Ahmad Ben 'Abd Allah Man-zouîlî, Chikh des 'Agâgza. Voyageant à travers le Sud Marocain, il visita le Haoûz, le Tâdla, les Doùkkâla, puis s'arrêta à Miknâs où il fit la connaissance de Sîdî M' Ammad Ben 'Aïsa Al Fah'dî. C'est dans le Zerhoûn, face à Miknâs que le Chikh Sîdî 'Abd Allah Al Khîyâth finit ses jours. En arrivant dans le pays, la Jmâa' de l'endroit, les Khlâfna lui fit don d'un terrain dit « Kouûdiât-Trâb où il fit construire son oratoire particulier. Mais, il eut des démêlés avec les gens du pays et il jugea à propos de repasser la chaîne dorsale du Z'roûn pour s'installer à M' Ghassin, autre village de cette contrée faisant face à Miknâs. Quelques années après, les querelles s'étant apaisées il retourna à Taleghza où il fit bâtir sa Zaoûîya, tout près d'une source. Sîdî 'Abd Allah mourut en 939, c'est-à-dire 6 ans après la mort du Chikh Al Kâmil. Le Sultan de l'époque était Abou 'Abd Allah Mohammad Ben Chikh Al M'rîni; il habitait Miknâs. Sîdî 'Abd Allah était un des appuis les plus solides de la dynastie mérinide. On l'appelait : « D'amân ad-daoula Al-M'rîniya. » Son père est le patron d'Oran. Les Espagnols qui de son vivant s'emparèrent de cette ville, lui édifièrent une chapelle mortuaire qui existerait encore de nos jours.

(1) Cf. Rinn, op. cit., p. 304.

y a de certain, c'est que dans les ouvrages marocains il ne nous a jamais été donné de lire une allusion même discrète à ces dons particuliers. La légende elle-même ne fait que colporter un miracle, banal en somme, dont le merveilleux est d'un ordre courant chez tous les Saints de l'Islam (2). D'une contrée essentiellement agricole, Ibn 'Aïsa a pu apprendre dans sa jeunesse à manier la charrue et peut-être aussi à cultiver l'olivier; mais c'est là le bagage ordinaire de tout « fllah » et il ne semble pas que ses connaissances aient été suffisamment approfondies pour lui permettre d'innover de nouveaux procédés agricoles. Par contre, il a toujours été considéré comme un guérisseur extraordinaire. « Sa vertu était si grande, disent les lettrés, qu'il mérita la faveur de guérir tous les malades qui l'approchaient. » Mais là encore il y a une distinction à faire entre la médecine proprement dite et la faculté supra-naturelle de guérir par le toucher et les massages. Le magnétisme n'a jamais été considéré autrement qu'un don de la nature et encore un don peu répandu. La médecine, au contraire, est un art qui implique des connaissances acquises par l'étude. Ibn 'Aïsa n'a été qu'un magnétiseur doué d'un rayonnement fluidique puissant et rien ne laisse supposer qu'il fut un habile médecin.

En tant que thaumaturge, Ibn 'Aïsa menait une vie des plus rigides; il s'efforçait de se plier à l'observance rigoureuse des pratiques jazoûliya, s'exerçant particulièrement aux privations comme le jeûne et les veillées. Il s'appliquait à demeurer toujours en présence de Dieu et à lui consacrer toutes ses pensées. C'était un ascète qui ne pouvait se résoudre à contrevenir en quoi que ce soit aux prescriptions traditionnelles. De toute sa vie, il évita les gens aux mœurs légères et les innovateurs. Sa répugnance pour l'hérésie n'avait d'égale que son attachement pour la Sonna. Il disait d'ailleurs à ses mourids : « L'hérésie nous sépare, tandis que la Sonna nous groupe et nous réunit. » En parlant des imposteurs il s'écriait : « Ils veulent en martelant le fer en extraire l'hyacinthe, en agissant comme des ignorants atteindre le rang des Saints; se mettre au niveau des Justes en se livrant à la débauche. » Il se consacrait entièrement au culte du Prophète d'Allah et voulait qu'il en soit de même pour ses « mourids ». En leur conférant l'initiation, il recommandait constamment à ses adeptes de pratiquer la vertu, d'observer rigoureusement les prières obligatoires, de lire le Coran, de célébrer les louanges du Prophète, de réciter hizb, oùïrd, oùazhifa et dhîkr de la confrérie qu'il représentait. Il leur ordonnait d'observer les règles de la bienséance, d'être sincères dans leurs relations, indulgents et cléments envers leurs confrères; de ne pas commettre le crime de les trahir, de ne pas nuire aux Musulmans et de ne pas les calomnier ni

(2) Ibidem, p. 304.

leur causer de préjudice. Il prescrivait à ses adeptes de conserver dans l'ordre des traditions de respect et de confraternité. Ces prescriptions ne sont pas restées lettres mortes, car de nos jours la « Mohabba » — l'amitié spirituelle « Aïssâoûiya — est devenue proverbiale. On rapporte que l'on disait aux temps jadis : « L'amour (mystique) est 'Aïssâoûi comme la Sonna est Msnaoûiya. » Il est reconnu en effet que la secte des Msnaoûiya mettait un zèle précieux à suivre la Sonna.

Les adeptes 'Aïssâoûa devaient également garder le silence et renoncer aux biens de ce monde. Cette dernière prescription il l'observait lui-même de la façon la plus stricte, s'exerçant sans cesse, loin du bruit de la rue et au fond de sa Zâoûiya, aux récitation prolongées de l'oraison doctrinale. Son tapis de prières qui lui servait aussi de couche était une vulgaire peau de panthère, dit la légende, que l'on signale comme existant encore de nos jours dans les Oûzra, près de Palikao (1), et aussi à Miknâs dans la Zaoûiya même. Il veillait sans cesse et pour ne pas s'endormir, nous assure-t-on, il nouait sa « oûfra » à une corde fixée au plafond de sa chambre. Le sommeil s'emparait-il de lui qu'un choc violent le réveillait brutalement et lui rappelait les obligations de son culte. Il récitait le dhîkr debout ou assis et la tradition rapporte qu'il payait même des artisans pour le célébrer et cela au grand dam des corporations. Selon certains auteurs, il pratiquait assidûment l'exercice de la danse et tombait dans cet état de trouble spirituel poussé à l'extrême, appelé « Hâl ». C'est un mystique, non pas un exalté et un illuminé. Il cherchait, pour échapper aux mensonges des sens, à saisir la vie réelle des choses dans ses profondeurs et à s'identifier avec la divinité elle-même. Il pouvait avoir des visions et recevoir des révélations; il ne semble pas que la « transe extatique » l'ait conduit à des débordements trop excessifs.

Il avait coutume de conférer avec ses adeptes sur des sujets strictement religieux. A ses familiers il tenait un langage empreint de bonté et avec eux, il s'exprimait en termes accessibles à leur compréhension. Il avait acquit une influence extraordinaire sur ses semblables qu'il soumettait entièrement à sa volonté, et faisait bénéficier de la parcelle de puissance divine dont il était doté. « A ses auditeurs il parlait, dit Al Ghazâlî, dans un langage où chacun trouvait une réponse à la question mentale qu'il se posait. » Il était impartial avec tout le monde et répondait à ses interlocuteurs, soit par un simple regard, soit par un mot. « Ces facultés spéciales, il les avait héritées, par voie de transmission, de Sîdî Mohammed el Jazoûlî.

(1) Cf. Rinn. op. cit., p. 306 et Depont et Coppolani, op. cit., p. 351.

Ibn 'Aïsa avait le don de captiver les bêtes féroces et de rendre inoffensifs les serpents venimeux. Dans sa qaçida At-Tâïya, reproduite plus loin, le 'Chikh définit lui-même son pouvoir en disant : « Les hommes et les jinns sont tous à ma dévotion, de même que les reptiles (venin) et les fauves du désert. » A l'instar de Mithridate, il restait insensible aux poisons les plus violents. On contera avec détails le miracle qu'il accomplit au grand désespoir du Sultan de l'époque. Il maîtrisait, par ailleurs, les fauves et en particulier les lions avec une facilité déconcertante. La tradition rapporte que deux lionceaux qu'il élevait, ayant essayé de le dévorer, il dévoila leurs desseins à l'avance et les tua. Al Ghâzâlî rapporte également qu'un Fllâh de la Banlieue de Miknâs vint se plaindre à lui que sa vache avait été enlevée par un lion. Ibn 'Aïsa, par un prodige extraordinaire, la lui restitua et dompta le fauve.

En outre, il possédait un pouvoir spécial, la « Kimîya Jazouîliya (?) » qu'il ne faut pas confondre avec la vulgaire alchimie « Kimîya » pure et intacte qui, dans un très court laps de temps, purifiait les cœurs des mortels, les rendait meilleurs et dissipait leurs chagrins (Al Ghazâlî). S'agit-il du regard puissant dont il est question quelques lignes plus haut? Très probablement car 'Abd Allah Sîdî Mohammed Al Mah'dî Al Fâsî attribue à ce regard d'une force exceptionnelle, des effets identiques. On lui reconnaissait enfin le don de « Mahbouûbiya (?), qualité dominante des Thâïfât Châdouliya et Jazouliya », toutes deux parées de la plus précieuse robe de « Mahbouûbiya » et recouvertes du « manteau de l'amitié et de la solidarité ». 'Aboû 'Abd Allah Al Fâsî précise que cette qualité confère à celui qui la possède une douceur et une grâce infinies et exige de lui une récitation constante de la « Bismallah » et de l'« Istighfâr ».

Dieu l'avait doué d'une rare qualité d'expression, de concrétisation de la vérité mystique. Toutes ses allégories étaient étayées de citations juridiques. Il avait une grande faculté de persuasion et tous, tant débutants qu'initiés saisissaient sans difficulté le sens des paroles qu'il prononçait. On cite de lui nombre de préceptes, dont nous ne reproduirons ici que les plus typiques :

« Celui qui me visite, se dépouille de ses péchés et devient très pur comme au jour de sa naissance, Dieu lui pardonne ses péchés antérieurs et s'il meurt ce jour-là, il meurt en martyr. »

« Celui qui en ce monde me tient compagnie, ou me regarde, ne serait-ce qu'en songe, va au paradis sur mon intervention. »

« Ma main est au-dessus de mes adeptes vivants ou morts comme le ciel est au-dessus de la terre. »

« N'ira pas à l'enfer celui qui dit, ne serait-ce qu'en plaisantant :
« Je suis le serviteur d'Ibn 'Aïsa ! »

— Celui qui s'enfonce dans ma « had'ra » comme dans la mer en récitant le Dhikr d'un cœur pur et sincère, n'est pas dévoré par les flammes de l'enfer;

— J'assiste toujours aux derniers moments de mes fils, leur fais prononcer la Ch'h'âda et chasse le démon qui les approche;

— J'assiste aussi à leur enterrement, les aide à répondre aux anges venus pour les questionner et chasse encore le démon. Je leur ferai enfin traverser le « Sirât » aussi rapidement que l'éclair et le vent impétueux;

— O maître, lui demandait-on un jour, comment pourras-tu amener tous tes enfants au Paradis? — Dieu, répondit-il, allongera mes poils de telle sorte qu'ils seront transformés en de véritables chaînes, chacune d'elles sera pourvue de cinq cents crochets auxquels mes enfants seront tous suspendus. Ainsi chargé, je passerai dans le « qirdoùs ».

« J'ai rêvé que le jour de la résurrection était arrivé; les anges étaient placés en rangs devant le Créateur; la balance et le « Sirât » étaient également installés. Je cueillais mes aḥḥâbs les uns après les autres et je m'élevais avec eux vers le lieu de la puissance et de la protection. Je me charge de quiconque a affaire avec mes « aḥḥâb » que je surveille comme le pasteur surveille son troupeau. »

Ce Saint ne paraît pas avoir été un grand écrivain. Ses productions littéraires se réduisent à bien peu de choses, quelques hizbs, deux qaçidas et plusieurs invocations récitées encore de nos jours par ses adeptes. On lui confère le mérite d'avoir également composé le Hizb Al Ibriz, le Hizb Al Hoḥn Oûa l Istiqâma, une poésie dite At-tâîya ainsi qu'une autre qaçida dont il ne nous a pas été possible de donner ici le texte en raison de sa longueur. On n'a pas trouvé trace des correspondances, qu'il a dû échanger avec ses contemporains (1).

Par ailleurs, aucun ouvrage doctrinaire, digne d'intérêt, ne peut lui être attribué. Sous ce rapport il est loin d'être comparable au Chikh Misoûn (2), par exemple, ou à Sîdî Ahmad Attijânî. Cette faiblesse littéraire a été diversement expliquée par les auteurs marocains. La plupart d'entre eux supposent que les écrits d'Ibn 'Aïsa ont disparu à la suite des événements politiques qui ont précédé l'avènement des Saadiens au pouvoir. D'autres parlent d'un incendie qui, éclatant à quelque distance

(1) On prétend qu'à Fez certains adeptes 'Aïssâouâ conserveraient encore des lettres écrites de la main du chikh. Précieuses reliques, ils les cacheraient avec soin pour ne pas être amenés à s'en dessaisir. On assure qu'Al Honch dont il sera question dans le chapitre suivant ne put en obtenir les copies qu'avec peine. Cf. infra, *Had'ra, cantiques d'Al Honch*.

(2) J. Joly, *Essai sur les Châdoûlîya*, pp. 48-51.

de la Zâouïya détruisit entièrement et cet édifice et la bibliothèque qu'il renfermait. Les livres écrits par le Chikh auraient été consumés sans plus laisser ainsi de traces. Mais alors, on ne s'explique pas la raison pour laquelle des auteurs déjà anciens comme Sîdî Mohammad Achchérîf et Aboû Mohammed Sîdî 'Abd er-rahmân ne mentionnent aucun de ses ouvrages. L'opinion la plus vraisemblable est qu'Ibn 'Aïsa ne fut pas le savant que les Musulmans de notre époque s'accordent à voir en lui. A travers les quelques poésies et initiations qu'il a composées, le Chikh des 'Aïssâouïa apparaît comme un écrivain de talent plutôt modeste. Sa science semble s'être bornée à la connaissance du droit et des questions religieuses; elle ne paraît pas avoir pénétré très avant l'exégèse coranique. Au reste, la science, proprement dite, ne fut pas toujours l'apanage des Saints. Beaucoup de thaumaturges, Sîdî 'Alî Hamdoûch et Sîdî Rahhâl Al Bouîdâlî en particulier, n'ont certainement connu de la science que le nom, absorbés qu'ils étaient par les exigences du mysticisme, cette occupation stérile entre toutes.

L'attitude d'Ibn 'Aïsa à l'égard du pouvoir central est insuffisamment établie pour ne pas dire pas du tout. On ignore tout de la politique qu'il suivit dans le conflit des Banî Oûttâs et des Saâdiens. Rien ne précise non plus ses dispositions à l'égard de l'invasion portugaise. De son temps, les appels à la guerre se multiplièrent dans le peuple de la part des personnages religieux (1). Les sectateurs d'Al Jazoûlî, transformés en milices monastiques anti-chrétiennes (2), tendaient de plus en plus à empiéter sur le pouvoir public. Des Chioûkh comme Aboû l'Baqa Abî El Oûarits Al Yalsoûti, Al Ghazoûânî et Sîdî Ahmad Zrrouq se mêlaient plus de politique que de religion. Que faisait le Chikh Al Kâmil? Devant le silence des hagiographes, il semble logique de penser qu'il resta volontairement à l'écart de la vie politique et ne fit que suivre, avec intérêt, les efforts des Musulmans pour s'affranchir de la tutelle chrétienne. Son attitude paraît avoir été réglée par le désir d'être le maître dans sa Zâouïya et d'éviter toute apparence de visées vers de hauts avantages temporels. Peut-être est-ce par parti pris qu'il s'abstint d'intervenir dans les événements de son temps de peur de laisser croire, précisément, qu'il convoitait une situation plus élevée. Cet effacement ne l'a pas empêché d'être en butte à la persécution. Jaloux, sans doute, de l'empire qu'il avait su prendre sur ses affiliés et peut-être aussi redoutant que cette popularité grandissante ne lui fût préjudiciable, le Sultan n'eut de cesse qu'il ne se soit débarrassé de ce gênant voisin. La légende populaire a

(1) Cour, op. cit., p. 100. — Ibn 'Asker. Biographie d'Al-annâbî.

(2) Cour, p. 102.

symbolisé dans deux miracles cette lutte implacable engagée entre le Saint, maître spirituel et le maître temporel, le Sultan. Selon Aboû 'Abd Allah Ben Mohammed Ben 'Abd Allah Al Hasanî Al Isma'îlî, le monarque offrit un repas en l'honneur du Saint et ordonna que l'on mît du poison dans l'un des plats à présenter. Ce festin réunissait les plus hauts dignitaires de l'Empire.

Sîdî Rahhâl, dit la légende, y assistait. Les plats défilèrent les uns après les autres. Lorsque vint le tour de celui qui avait reçu une dose très forte de poison, le Saint, ô miracle, n'y toucha pas; sur un geste qu'il fit, une énorme vipère en sortit et se jeta sur ses genoux sans l'inquiéter. Se retournant vers ses disciples qui l'accompagnaient, il leur dit : « Ceux qui parmi vous ont envie de manger, qu'ils s'approchent. » Tous ses « Açhâb » s'attablèrent et mangèrent sans être incommodés au grand étonnement du Sultan et de ses convives.

Une autre légende rapporte que, las de voir tous les artisans de la ville recrutés par le « Chikh » et payés pour réciter l'oraison, le Sultan le convoqua et lui intima l'ordre de quitter le pays. Ibn 'Aïsa s'exécuta. En arrivant à une demi-heure de marche de la ville, ses élèves s'arrêtèrent et l'adjurèrent de rebrousser chemin. Leurs supplications restèrent sans résultat; la décision du Chikh était irrévocable. C'est alors qu'un de ses disciples eut l'idée de prendre une outre dans laquelle il se mit à souffler de toutes ses forces. Au même instant, l'émir s'enflait démesurément. Cette enflure anormale eut certainement provoqué sa mort si Dieu ne

(1) Ce Saint était Aboû 'Otsmân Sîdî Sa'îd Ben Abî Bkr Al Mokhtârî Al M'Chtrâî. Certains auteurs prétendent qu'Aboû Bkr était le nom de son grand-père et non celui de son père. Les mystiques le considèrent comme l'un des quatre « Aoûtâd » — pieux, piquets de tente de son époque. — Ayant mené, pendant plus de sept ans, une vie errante, il rencontra le Chikh Aboû 'Otsmân Sa'îd Ar-râ'î qui l'initia à son enseignement. On soutient aussi qu'il eut plus tard pour maître le grand Chikh Ath-thbbâ' auprès duquel il resta deux ans. Le Chikh Sîdî 'Abd-er-rahmân Al Mahjoûb passe pour l'avoir fréquenté et visité maintes fois. Le tombeau de Sîdî Sa'îd se trouve en dehors des murs de Miknâs, à une distance de cinq cents mètres environ de la porte du mellah. On dit que Sîdî Sa'îd Ben Aboû Bkr n'était pas contemporain de Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa. Cette opinion est erronée. Sîdî Sa'îd vécut, en effet, de 874 à 964 de l'hégire, Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa de 872 à 932. Les deux Saints sont nés à deux ans de différence et tandis que l'un vécut soixante ans, l'autre vécut près de quatre-vingt-dix ans. « L'Ibtihâj Al Qoloûb » donne des précisions sur la date exacte de la mort de Sîdî Sa'îd. D'après lui, cet événement se serait produit le mardi 17 Moharrem 964 vers quatre heures de l'après-midi, Aboû 'Abd Allah Al 'Asker est bien moins précis et donne simplement la date de sa mort. Sîdî Sa'îd fut le disciple du « Mahjoûb » et du « Sâlik » Aboû 'Otsmân Ben Hasan Al Malkî Ad-dghoûghi qui aurait reçu sans intermédiaire l'enseignement spirituel d'Aboû 'Abd Allah Ben Mohammad Al Jazoûlî. Il n'est pas du nombre des disciples de Sîdî M'Ahmed Ben 'Aïsa. Lui-même eût pour élève Sîdî 'Utsmân Ben 'Aoûda, dont le sanctuaire se trouve dans le quartier Hommân Al Hrra de Miknâs et de Sîdî Mohammad Ben 'Alî Ben 'Abd Allah Miknâssi. Dans les miracles qui lui sont attribués, il est question des sultans Aboû l'Abbès Al M'rîni et Aboû 'Abd Allah Mohammad Ach-chérif; le nom du Sultan imaginaire Moûlâi Isma'il Al M'rîni n'apparaît à aucun moment.

lui avait pas fait connaître la cause du mal: Sans perdre un instant, le Sultan fit revenir le Chikh et lui promit de lui laisser à l'avenir, la plus grande liberté. Le Sultan avait dû s'incliner devant la Toute-Puissance du grand thaumaturge. Dans ces deux cas, ce dernier avait eu le dessus. Le thème des deux miracles n'est pas invraisemblable; car, en dépit de son omnipotence, le Sultan en persécutant un personnage religieux de cette importance a pu s'aliéner les esprits. On comprend donc que, pour éteindre tout foyer d'agitation il ait cru opportun de revenir sur sa décision. Le fait est d'ailleurs indéniable; le peuple réserve toujours sa sympathie à celui qui, dans une lutte inégale, résiste à la puissance tyrannique d'un monarque et lui fait même échec.

Il serait difficile ou plutôt impossible d'identifier le Sultan qui, à Miknâs, entra en lutte ouverte contre le Chikh Al Kâmil. La tradition cite deux noms : Mouîlâi Ismâil Al M'rînî et Mouîlâi Ismâil As-Sijilmassî. On a déjà vu que le premier n'avait jamais existé et que le second n'était pas du siècle d'Ibn 'Aïsa. Al Ghazâlî ne nous apporte aucun éclaircissement à ce sujet non plus d'ailleurs qu'Abou 'Abd Allah Ben Mohammed Ben 'Abd Allah. Dans la biographie d'Abou 'Otsmân Sîdî Sa'id, il est question de deux Sultans, Abou l'Abbès Al M'rînî et Abou Abd Allah Mohammed Ach-Chrif ou Ach-Chikh (?).

S'agit-il de l'un d'eux? Aucun indice ne nous autorise à l'affirmer. Il est curieux de constater cependant que la légende donne Miknâs comme résidence de la dynastie régnante. Ce fait est inexact, car les Oûattâsides et les Mérinides ont choisi Fez comme siège de leur Makhzen. Dans l'histoire des Oûttâsides on ne mentionne qu'un événement relatif à Miknâs : le siège de cette ville où s'était renfermé le révolté Msa'ouîd Ben Annaçir, par le Sultan Mohammad Al Bortgalî. Un fois prise, ce dernier la donna en apanage à son frère Naçir Al Kiddid (1). Ceci se passait en 912 (1505) (2). Est-ce Al Kiddid qui se heurta au Chikh Al Kâmil? On peut d'autant mieux le supposer qu'à cette époque, le souverain de Fez lui-même n'était pas libre de ses mouvements et qu'il rencontrait déjà une hostilité violente de la part des Chorfâ (3) et des Chefs de confrérie.

Dans sa révolte contre l'autorité Sîdî M' Hammed Ben 'Aïsa prit figure de défenseur des faibles et des opprimés, de redresseur des torts.

(1) Cf. Cour, p. 117. — Massignon, *Le Maroc au seizième siècle, d'après Léon l'Africain*, p. 264. — Appendice relatif à la dynastie des Banî l'Oûâzir, suzeraine des Banî Oûattâs. On trouve Naçir Al Kiddid (Abou 'Al 'Alaqa) Vizir de 1504 à 1524, gouverneur de Miknâs en 1505. En note sur la vie d'Al Kiddid, ap. *Istiçqa* II, 1745, et d'Abou 'l'Alaqa, l'homme à la boucle d'oreille. — Eudel, *Dictionnaire des Bijoux dans l'Afrique du Nord*, Leroux, 1906, p. 10.

(2) Date hégirienne donnée par Cour, p. 117. Non contestée par Massignon.

(3) Cf. Cour, p. 117.

Les puissants du jour, vizirs, caïds et cadis durent compter avec lui. Tantôt un domestique du Vizir (1) venait chercher auprès de lui aide et protection (2), tantôt un faible que les exactions d'un Cadî prévaricateur mettait aux abois, se réfugiait dans sa Zaoûiya. La légende nous le montre toujours victorieux des fonctionnaires Makhzen, qu'il ramène à une juste compréhension de leurs devoirs. La crainte révérentielle qu'il inspirait, contenait les exacteurs et contribuait à alléger le fardeau qui pesait sur la masse. A n'en pas douter, c'est là, qu'il faut trouver le secret de sa réussite, la cause de sa célébrité qui retentit dans toute l'Afrique du Nord.

Le Chikh Al Kâmil, ainsi que nous l'avons vu, mourut vers l'an 933 de l'hégire. Il fut enterré dans la Zâoûiya qu'il avait édifiée; dans sa « qobba » même se trouve le tombeau de Sîdî Aboû Ar-raoûain, son disciple préféré. Quelque temps avant sa mort, Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa eut la visite d'Aboû Mohammad Sîdî 'Abd-er-rahmân Al Mahjoûb qui reçut son enseignement après avoir reçu celui du Chikh Abî I Hasan 'Alî Aḡ-ḡanhâjî et servi Abî Hafḡ Sîdî 'Omar Al Khatthâb. Ibn 'Aïsa mourait en laissant une Zâoûiya très florissante, des affiliés nombreux répartis sur un même territoire; des biens-fonds assez importants, une réputation assise; bref, un domaine aussi prospère au temporel qu'au spirituel. La place qu'il occupe dans son siècle en tant que thaumaturge est nettement marquée. En parlant de lui, son disciple Aboû'l Hajâj Ben

(1) Al Kiddid était encore Vizir.

(2) On rapporte à ce propos qu'un Vizir se mit un jour en colère contre un employé du « Mchoûâr »; ce serviteur se réfugia à la Zâoûia d'Ibn 'Aïsa. Le Vizir envoya dire au Chikh qu'il pardonnait au serviteur et qu'il n'y avait qu'à le lui renvoyer. Le Chikh dit au serviteur: « Si tu veux, retourne chez ton maître, va. » Le serviteur répondit: « O mon maître, je crains qu'il ne me tue. » — « S'il te tue, dit le Chikh, Dieu le tuera. » Le serviteur partit auprès du Vizir et resta chez lui deux nuits; pendant la troisième nuit le Vizir le tua et on n'en trouva trace. La mère du serviteur vint trouver le Chikh et lui dit: « O maître, mon fils a été tué par le Vizir. » — « Ceci, répondit le Chikh était en la connaissance de Dieu. Quant au Vizir, il sera sûrement atteint. » Or, cette nuit le Vizir fut pris d'une violente fièvre; un chancre envahit l'intérieur de son corps; il crachait sa propre chair qui tombait en lambeaux; il la cracha peu à peu, jusqu'à ce qu'il périt, après quelques nuits de maladie. Cette légende qui est emprunte au *Mokhtaḡar* est également reproduite par le « *Kitâb Al Istiqḡa* » d'An-naḡirî et la « *Doûhât An-nachir* » d'Ibn 'Asker. Mais, dans ces deux ouvrages, le Chikh est Aboû 'Otmân Sa'îd et non Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa tandis que le Vizir en cause est Aboû Abd Alla Mohammad, fils du Sultan Aboû 'Al 'Abbès Ahmad Al oût tâsî. Ce dernier détail, fort important, ne figure point dans le *Mokhtaḡâr*. Il place le miracle dans le cadre de l'histoire et lui donne plus de crédit. On remarquera qu'Aboû 'Al 'Abbès-Ahmad Ben Mohammad, de la branche des Banî Oûattâs, monta une première fois sur le trône de 1520 à 1545, puis fut renversé et reprit le pouvoir de 1547 à 1549. Il reste à préciser à quelle date Aboû 'Abd Allah Mohammad, son fils à qui l'aventure est arrivée, fut nommé Gouverneur de Miknâs. Est-ce durant le premier règne ou durant le second? Dans le premier cas, le Chikh Al Kâmil pouvait encore être en vie; dans le second, au contraire, il était mort depuis longtemps déjà alors qu'Aboû 'Otmân Sîdî Sa'îd vivait encore.

Abî Meh'dî disait : « Sîdî Ibn 'Aîsa était un élixir sans pareil. » L'auteur de « l'Ibtihâj Al Qôloûb » rapporte aussi qu'il entendit Sîdî Mohammad Ben 'Abd-er-rahmân Bel Baçri Al Miknâssi déclarer qu'il existait au Maroc trois Chioûkh incomparables dont les doctrines méritaient d'être pratiquées : « Aboû Mohammad Al H'abtî, Aboû Mohammad Al Ghazouânî et enfin Sîdî M' Hammad Ben 'Aîsa. » On raconte aussi que le Chikh Sa'id Ben Abî Bkr, alors qu'il assistait aux funérailles de Sîdî M' Hammad, déclara à ceux qui l'accompagnaient que le Chikh était devenu « qothb » avant de mourir. Pour résumer toutes ces appréciations flatteuses, la « Douhât An-nachir » conclut enfin qu'il était au nombre des Chioûkh qui sont dignes de servir de modèles et de guides.

D'après les biographes musulmans, Sîdî M' Hammad Ben 'Aîsa aurait eu huit frères : Sîdî 'Abd-er-rahmân, Sîdî 'Abd-es-salem, Sîdî Makhloûf, Sîdî 'Abd 'I Jbbâr, Sîdî 'Abd Al 'Azîz, Sîdî Mohammad Al Fard, Sîdî Hilâl et Sîdî 'Omrân. Sept de ces Saints hommes, enterrés à Saguiet Al Hamra (Mauritanie) combattirent les Chrétiens et savaient le Coran qu'ils psalmodiaient. On est moins bien fixé, sur le nombre exact d'enfants du Chikh. Les uns prétendent qu'il eut trois fils : Sîdî 'Aîsa Al Mah'dî, Sîdî M' Hammad Al Jazoûlî et Sîdî Al Hartsî; les autres quatre dont Sîdî 'Aîsa (1). Certains disent qu'il n'en eut, au contraire, que deux, Sîdî Aboû Mah'dî 'Aîsa et Sîdî Hajj Râouân; d'autres vont même jusqu'à affirmer qu'il ne laissa aucune postérité. Les recueils biographiques officiels ne nous donnent aucune indication sérieuse sur ce point de même, d'ailleurs, que la tradition populaire. Pourtant, l'opinion, la plus répandue est qu'il n'eut qu'un seul fils : Sîdî Aboû Mah'dî 'Aîsa qui lui succéda après sa mort (2). Le Chikh Ahmad Bel Mah'dî Al Ghazâlî nous apprend à son sujet qu'il poursuivit l'enseignement de son père et lui donna même une impulsion nouvelle. La Zâoûîya fut dirigée par lui avec compétence et autorité. Il sut s'imposer surtout par son esprit politique et sa science qui était très développée. Auprès des « Mourids » de son père, il trouva l'aide la plus désintéressée et eux-mêmes le traitèrent comme ils avaient traité jadis leur Chikh, c'est-à-dire avec une respectueuse référence. Al Ghazâlî ne nous renseigne pas davantage sur la vie de Sîdî 'Aîsa Al Mah'dî. Il ne parle pas non plus de ceux qui lui succédèrent à la tête de la Zâoûîya.

(1) Cf. Marthe et Edmond Gouvion, *Kitâb al 'Aîân al Maghâriba*, Imprimerie Orientale Fontana Frères, 3, rue Péliissier, Alger, 1920.

(2) Certains auteurs assurent qu'à la mort du fondateur de l'Ordre, la Direction des 'Aïssâouâ fut confiée à son fidèle Naïb Aboû Ar-raoûin Al Majdhoûb pour revenir par la suite au fils du maître, Aboû Mah'dî. Al Ghazâlî ne fait aucune mention de ce détail. D'ailleurs, à la mort de son père, Sîdî Aboû Mah'dî était déjà suffisamment âgé pour prendre en mains les destinées de la secte.

D'après Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Al Mah'dî Al Fâsî, Sîdî 'Aïsa Al Mah'dî aurait eu deux enfants : Al Hârets Ben 'Aïsa et M' Ahmmed Ben 'Aïsa (1). Selon Edmond Gouvion, qui se base pour l'affirmer sur des renseignements de provenance algérienne, il en aurait eu au contraire, six : M' Hammad Ben Sîdî 'Aïsa qui se réfugia, vers l'an 975 de l'hégire, en Algérie où il fonda une Zâoûïya à Oûzra de Titterî; Mohammed qui s'installa à Mendès, près de Tiaret, 'Abd-er-rahmân, 'Abd-es-salem, 'Abd 'I Jbbâr et Hilâl. Le second, 'Abd el 'Azîz et le troisième 'Abd el Moûmen seraient morts sans postérité. Quant au plus jeune, Sîdî Ibn 'Aïsa, parti pour l'Orient, il mourut en cours de route et fut enterré à Gueroûân, non loin de Bougie. Parmi les descendants d'Ibn 'Aïsa, Aboû 'Abd Allah Al Fâsî cite, indépendamment des fils de Sîdî 'Aïsa Al Mah'dî, Al Hârtsî Ben Al Hârtsî Ben 'Aïsa qui reçut l'enseignement de son père, de son oncle et de tous les « aĉhâb » de son grand-père; Aboû Mah'dî Ben Al Hârtsî Bel Hârtsî Ben 'Aïsa, le fils de celui-ci; Al Hârtsî Ben Al Jazoûlî Ben Abî Mah'dî sus-visé, disciple de son grand-oncle et de Sîdî 'Abd Al Mahjoûb Ben 'Abd-er-rahmân Ibn Al-'Anâïya, connu sous le nom de Moûlâî Hariz.

De nos jours, la famille des Oûlâd Chikh Al Kâmil qui compte parmi les plus importantes du pays, est pourvue d'une « Niqâba », surintendance (2).

Elle a fait souche à Miknâs et certains de ses membres se sont dispersés un peu partout à Tanger, Larache, Alqçar, Rabat et Fez. On distingue à l'heure actuelle, dans cette famille, trois branches différentes : les Fîyadîn, les Jazoûliyn et les Hârtsiyn. La troisième branche n'est plus représentée actuellement que par Sîdî 'Abd-as-salem Ben 'Otsmân de Miknâs. Autrefois très puissante, cette branche s'est insensiblement éteinte. La seconde, celle des Jazoûliyn a pour principal représentant Sîdî 'Abd Al Qader dont la généalogie remonterait directement à Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa en passant par Sîdî Jazoûlî :

1, Sîdî 'Abd Al Qader; 2, Sîdî Ibn 'Aïsa; 3, Sîdî Mohammad; 4, Sîdî Rouân; 5, Sîdî Al Hasân; 6, Sîdî 'Allâl; 7, Sîdî Hamdân; 8, Sîdî Jazoûlî; 9, Sîdî Al Hârtsî; 10, Sîdî Dris; 11, Sîdî Aboû Mah'dî; 12, Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa. A cette branche, on a également donné le nom de « Ah'l

(1) Dans le but d'éviter toute confusion possible entre ce dernier et son grand-père, on adopta le qualificatif de « Kabir » pour désigner le Chikh fondateur de l'Ordre.

(2) La « niqâba » est de création très récente chez les 'Aïssaoua. Le premier naqib en date fut Sîdî Al Hasanî Ben Aboû Mah'dî Ben Al Hasanî Ben Sîdî Al Hâritî Ben Sîdî Dris Ben Sîdî Aboû Mah'dî Ben Chikh Al Kâmil. Son neveu Sîdî Al Hajj Al H'adî lui succéda ensuite pour être remplacé par son fils Sîdî Al Hajj Al Kabir, puis le frère de celui-ci, Sîdî Mohammad. La niqâba est à l'heure actuelle entre les mains du cousin de celui-ci, Sîdî Mohammad, dit Al Boûhâli.

Aç-çbbâghin », du nom du quartier où cette famille habitait à l'origine. Parmi les personnages les plus en vue de cette branche, on cite les Ah'l Dâr Sîdî Mohammed et Sîdî 'Abd Al Qader, fils de Sîdî Ibn 'Aïsa; les trois frères de Sîdî Ahmad, Sîdî Al Hasan et Sîdî Moçthafâ, fils de Sîdî Sa'id; Sîdî 'Abd As-salem Ben Sîdî Mohammed Ben Sîdî Moûsa. Tous ces gens habitent Miknâs. Quant à la troisième, les Hârtsiyn ou encore les Hiyadiyn, elle est incontestablement la plus importante. Le membre le plus marquant en est le « M'zouâr » Sîdî Mohammad Al Bouhâli dont la généalogie serait la suivante :

1, Sîdî Mohammad Al Bouhâli; 2, Sîdî Al Hajj Al Kabir; 3, Sîdî Al Hâdi; 4, Sîdî Mohammad; 5, Sîdî M' Hidi; 6, Sîdî Aboû Mah'dî; 7, Sîdî 'Allâl; 8, Sîdî Aboû Mah'dî; 9, Sîdî 'Allâl; 10, Sîdî M' Hidi; 11, Aboû Mah'dî 'Aïsa Al Fiyâd; 12, Chikh Al Kâmil.

De cette branche font partie de nombreuses familles désignées par le nom du quartier ou de la rue qu'elles habitent. On cite les Ah'l Toûta qui comprennent Sîdî Mohammad Ben Sîdî 'Allâl et son frère Sîdî Aboû Mah'dî; les Ah'l Dar Souïqa, Sîdî Al H'âchemî Ben Sîdî Al H'achemî et ses deux frères Sîdî Al Mekki et Sîdî Mohammad; les Ah'l Dâr Sîdî 'Abd Allah Al Gzzar, Sîdî Sittel, Sîdî Mohammad et Sîdî Dris; le naqib Sîdî Mohammad Ben Sîdî Al Hâjj Al Kabir et son frère Sîdî Al Hâdi; Sîdî 'Abd As-salem et son frère Sîdî Mohammad Ben Sîdî 'Abd As-selem; enfin les Ah'l Dâr Derb Al M' Tirî, Sîdî Ibn 'Alî Ben Sîdî Hachemî, Sîdî Al Hâjj H'achemî, Sîdî Mohammed Ben Hâbit et Sîdî 'Abd es-salem Ben Dris. A ce nombre il faut aussi ajouter Sîdî Al Hâdi Bel Yazid, Sîdî Aboû Mah'dî Ben Sîdî M' Faddel Bel Yazid et ses frères Sîdî Mohammad, Sîdî M' Ahmmad et Sîdî Al Kabir qui habitent Arzila; Sîdî Al Kabir Ben Mohammad et Sîdî Mohammad Ben Jabèr qui habitent Larache et enfin Sîdî Mohammad Ben Sîdî Moûsa et ses frères Sîdî M' Hammad et Sîdî Mohammad de Tanger.

Cette famille n'est pas entièrement cantonnée au Maroc; certains de ses membres ont beaucoup voyagé et ont élu domicile dans d'autres pays. En Tunisie il n'est pas très certain que la branche 'Aissâouîya des 'Aoûamriya (1) appartienne à la descendance du Chikh Al Kâmil, de même d'ailleurs que Sîdî H'rî, fondateur de la grande Zâouîya 'Aissâouîya de Tunis. En Algérie, par contre, tous les Oûlâd Sîdî 'Aïsa du Cercle d'Aumale (2) et les Oûzeras de Titterî se disent issus d'Ibn 'Aïsa. Les seconds, en particulier, ont créé la Zaoûia très importante d'Oûzra, non loin du centre de Loverdo (Berrouaghia-mixte). Selon M. Gouvion (3), auquel nous em-

(1) Cf. Rinn., op. cit., p. 51.

(2) Ibidem, p. 332.

(3) Cf. Gouvion, op. cit., pp. 190 et suivantes.

pruntons tous ces renseignements, cette branche collatérale de la famille des Oûlâd Ach-Chîkh Al Kâmil aurait pour chef de lignée le petit-fils même d'Ibn 'Aïsa al Hâdî, Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa al Mah'dî qui, pris à partie à Miknâs, s'expatria au Maghreb Central, vers 975 de l'hégire et se réfugia, après de nombreuses aventures, dans le beylik de Titterî où les gens l'accueillirent généreusement. A sa mort, son fils aîné assumait la tâche d'étendre le rite aux diverses régions de l'Est; il eut pour successeur un de ses enfants, Ibn 'Aïsa, qui s'attira l'inimitié des Turcs alors tout puissants en Afrique. Contraint de se retirer dans les monts des Béné Çalâh avec ses adeptes, il y acquit bientôt une puissance redoutable devant laquelle les chefs de l'Odjak durent s'incliner. Le Chîkh Ibn 'Aïsa serait mort vers l'an 1178 de l'hégire, peu de temps après son retour d'un voyage d'Orient, en confiant le pouvoir spirituel à son fils cadet, Sîdî 'Allâl. Celui-ci, aidé de son cousin, Sî Chérif Ben 'Aïsa Ben Yûsof et surtout par un de ses assesseurs et parents Sî Mohammad Al Oûzrî, agrandit la Zaoûîya-mère d'Oûzra. La direction était, au moment où les Français entrèrent à Médéa, entre les mains de Hajj Moûsa Ben 'Allâl. Sîdî Hajj 'Ali le remplaça à sa mort. Cet homme, dont la vie fut un exemple de piété, d'austérité et de sacrifice, mourut en ramadhân 1896; il avait un fils qui trépassa avant lui, laissant deux garçons, Hâjj Mohammad Chérif, mort en 1903 et Sîdî 'Ali Ben Mohammad Ben Chîkh Al Hâjj 'Ali qui remplaça son grand-père à la tête de la Zâoûîya. Actuellement, la maison d'Oûzra est très importante et par le nombre de ses membres et aussi par l'autorité qu'elle a acquise dans le pays. Nous verrons plus loin que son éloignement de la Zâoûîya-mère lui a fait obtenir une indépendance presque complète.

SES DISCIPLES

Comme tous les grands Chioûkh de son époque, Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa eut de nombreux disciples. D'après 'Abd Allah Ben Mohammad Ben 'Abd Allah Al Hasan, il laissa à sa mort plus de six cents Chioûkh « qui tous parvinrent à la divinité » (1). L'auteur cite au nombre de ces derniers: Sîdî Mohammad Ben 'Omar Al Mokhtârî, Sîdî Moûsa Ben 'Ali, Sîdî Yûsof Ad-drîdî; Aboû 'Abd Allah, dit Ar-râoûain Al Mahjoûb et Aboû Ar-râoûain

(1) Cette phrase extraite du texte, détermine jusqu'à un certain point, la nature même de l'enseignement du Chîkh Al Kâmil. Celui-ci ne fut pas à proprement parler, un maître tel qu'on le conçoit de notre temps. Avant tout mystique, il semble avoir enseigné à ses élèves moins les principes du mysticisme que la manière de déclancher l'extase mystique pour atteindre la Divinité et s'absorber en elle.

Sîdî Ahmad. Le Chîkh Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Al Mah'dî ajoute à ce nombre Aboû 'l'Hijâz Yousof Ben 'Aïsa Al Faguiguî, Aboû Abd Allah Mohammad Ar-rgrâguî; 'Abd Allah Mohammad Ach-chibânî Al Mokhtârî, Aboû 'l'Abbès Ahmad Al Khloûq, Aboû 'Omran Moûsa Ben Yaqoûb Al Mokhtârî, Aboû Moûsa Al Mokhtârî et Sîdî M' Hammad Ben 'Omar Al Mokhtârî. Il serait vain, précise Al Ghazâlî, de croire que tous ces disciples atteignirent le degré de sainteté par la fréquentation du Chîkh et l'initiation aux secrets de la tharîqa. Cette faveur ne fut réservée qu'à de rares privilégiés; les autres, moins favorisés, s'orientèrent vers la pratique des bonnes œuvres ou dirigèrent leurs frères dans la « bonne voie ». L'étude séparée de chacun de ces personnages nous conduirait à des développements qui n'ont pas leur place dans ce travail. Notre souci se bornera à donner quelques indications détaillées sur ceux d'entre eux qui nous paraissent encore les plus connus, c'est-à-dire Aboû 'Abd Allah Mohammad Ach-Chbbânî du Haoûd des Gueroûân, Aboû 'Abd Allah Mohammad Ben 'Umar d'Agoûraï et Aboû 'Abd Allah Mohammad, dit « Aboû Arrâoûain ».

Aboû 'Abd Allah Mohammad Ach-Chbbânî appartiendrait, selon la tradition populaire, à la famille idrisite. Ni la « Douhât An-nachir », ni le « Momattî' Al Asma' » nous le font connaître. Il n'a, il faut le dire, qu'une renommée toute locale. D'après Sîdî Al Hasani Ben 'Abd Al qader, un de ses petits-fils qui a la garde du mausolée et recueille les « fotoûhât », ce Saint naquit en Mauritanie (Saguiet Al Hamra), où il passa toute sa jeunesse. Ce renseignement se trouve déjà en contradiction très nette avec l'ethnique Mokhtârî que nous voyons ajouté à son nom dans le manuscrit du Chîkh Aboû 'Abd Allah Sîdî Mohammad Al Mah'dî. Nous soulignons simplement ce désaccord, le manque de matériaux précis nous interdisant de pousser plus loin nos investigations. A l'âge de puberté, Sîdî Chbbânî quitta son pays et se dirigea vers le Nord pour « koraniser » sans doute les populations ignorantes et grossières de ces régions. Il s'arrêta dans un village du Gharb, Taknah (1). Le Sultan de l'époque était Moûlâî Isma'il, affirme la tradition (2). Notre jeune homme menait une vie pleine de dévotion. Son séjour à Taknah fut de courte durée. On rapporte qu'ayant voulu pousser les gens du pays à la prière, il essuya un échec complet et dut porter plus loin son effort de propagande. Poursuivant sa marche vers le Nord, il arriva dans une région, le Haoûd des Gueroûân, où il s'installa définitivement et s'employa à répandre la parole du prophète. La tradition ne se souvient point d'un voyage de Sîdî Chbbânî à Miknâs. Elle admet cependant qu'il reçut l'enseignement spirituel de Sîdî M' Hammad Ben

(1) Localité du Gharb.

(2) Autre aberration de la légende.

'Aisâ. C'est à Haoûd que Sidî Chbbânî finit ses jours. Pour perpétuer sa mémoire, Moûlâi Isma'il aurait fait édifier sur sa tombe un édicule qui existe encore de nos jours. Le Saint eut une nombreuse postérité. Ses descendants, les Chbbânîyn, habitent pour la plupart les Banî Hasan; chaque année ils se retrouvent groupés à Haoûd, toujours à la même date, pour y célébrer un important « moussem » qui attire une foule considérable de visiteurs. Ses miracles sont sans nombre; on lui attribue notamment celui d'avoir mobilisé à son service toutes les bêtes de la tribu sans que personne ait pu s'y opposer.

La réputation de Sainteté de Sidî M' Hammad Ben 'Omar Ben Daoûd Al Mokhtârî est plus grande encore. Selon la « Doûhât an-nachir », ce saint personnage avait des instants de délire mystique; il avait aussi le don de divination, de prescience. La chasse était sa grande passion. Aboû 'Abd Allah Mohammed Al Mah'dî raconte qu'il entendit le Caïd Aboû'l 'Abbès Ahmad Bel Ghoûdaïja dire : « Par Dieu, je n'ai jamais eu un homme susceptible de rivaliser avec Sidî M' Hammad Ben 'Omar. Un jour, je faisais une chose à l'insu de tout le monde. Voulant le mettre à l'épreuve, je vins le trouver en me disant : « S'il est véritablement saint, il me blâmera. » A peine m'avait-il aperçu qu'il me prit par la main et prononça ces mots : « O mon frère, les conseils sont nécessaires, de même que les remords. Tu n'admets pas les simples allusions. Il faut que je te dise que tu as fait ceci et cela. » Il me narra alors ce que j'avais fait, sans oublier un détail, comme s'il avait été présent avec moi. Aboû 'Abd Allah Al Mah'dî ajouta qu'il rencontra Sidî Mohammad 'Omar une première fois à Tamesna, à la méhalla du fils du Sultan Aboû 'Abd Allah Mohammad Ach-Chîkh; une seconde fois à Fez, où il le voyait tous les mois à la Mosquée de Qarâoûîyn avec le Chîkh Aboû'lqasim Ben Mançoûr Al 'Amrî. Le même auteur rapporte aussi qu'un jour le Saint voyageait, accompagné de ses « Açhâb ». D'un troupeau qui paissait sur le bord du chemin, une brebis se mit à bêler. « Comprenez-vous, ô mes amis, ce que désire cette brebis? » Intrigués, ses compagnons tendirent l'oreille. « Eh bien, poursuivit-il, cette brebis pleure la perte de son petit qui fut l'an dernier dévoré à cet endroit par des chacals. » Un de ses serviteurs resta sur les lieux et questionna le berger du troupeau qui lui confirma l'explication. Un de ses amis alla, un jour, faire le pèlerinage d'un Saint; à son retour, il se présenta au Chîkh, qui lui demanda des nouvelles de sa Ziâra. « Celle-ci, expliqua l'ami, fut en tous points parfaite, les victuailles inépuisables et la réception grandiose. » Courroucé, le Chîkh lui adressa alors de vifs reproches : « Crois-tu, lui dit-il, que ton estomac m'intéresse alors que je te demande ce qu'il y a dans ton cœur. Est-ce le but que tu as visé en imposant à ton corps les pires fatigues? »

A part ces récits hagiographiques, on ne trouve aucune autre indication digne d'intérêt dans la « Douhât an-nachir » et le « Momatti' Al Asma' ». La tradition elle-même n'a rien conservé; on ignore notamment sa date de naissance, tout de son existence, la date de sa mort et aussi ses relations avec Ibn 'Aïsa. Sa qoûbba est dans les Aït Boû Hofra des Aït Boû R'zoûm, sur une hauteur au pied de laquelle s'étend la Daïa Amleh, non loin du village d'Agoûraï. A côté de cette qoûbba, on en remarque une autre, celle de Lalla Rahma, qui passe pour être la fille du Saint. Originaire des Banî Hasan ou, plus exactement, des Mokhtâr, Sîdî M'Hammad Ben 'Omar y est encore l'objet d'un culte vivace. Le Caïd Ibrahim des Hasnâoua et ses frères viennent au printemps prendre part au moussem qui se tient à Agoûraï. Ses descendants sont nombreux et dispersés un peu partout, à Miknâs, Salé, Rabat, et surtout en Châoûiya, où ils pratiquent en grande majorité le culte d'Ibn 'Aïsa avec certaines variantes assez caractéristiques.

Quoique très connu, Sîdî M' Hammad Ben 'Omar ne saurait pourtant être mis sur le même plan qu'Abou'l 'Abbès Mohammad Al 'Abdoûli Achchritî, dit Aboû Ar-râoûain. Ce dernier, dont la place est marquée dans l'histoire, appartient à la secte des Malâmitiya, cette secte de religieux dont la doctrine affectait le mépris des convenances sociales et des liens terrestres et prônait la vie errante (1). Son rang dans le Soufisme est élevé, mais il n'a jamais atteint celui de « Qothb ». Les biographes ne nous donnent pas sa date de naissance. Sîdî Mohammad Al Mah'dî Al Fâsî rapporte qu'il mourut en 963, à l'âge de soixante ans environ. Il dut naître donc vers 903, soit trente et un an après son maître Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa. Aboû Arrâoûain a été enterré auprès de son Chîkh; son sanctuaire n'est jamais visité par les femmes. On assure que celles qui osent s'en approcher sont aussitôt aveuglées ou paralysées. La tradition affirme qu'il ne prit jamais femme. Il eut pour disciple Sîdî Mohammad Ben Çalâh, plus connu sous le nom de 'Ariân Ar-râs, dont le mausolée se trouve à Tsâbet dans le Toûât.

« L'Ibtihâj Al Qoloûb » raconte qu'Abou Ar-râoûain sollicita de son Chîkh l'autorisation de se rendre auprès de Sîdî Ç'ghir As-shilî. Cette autorisation lui ayant été accordée, notre Majdhoûb se présenta devant le célèbre maître, vers lequel il se sentit tout à coup attiré. Sîdî Ç'ghir s'en aperçut et lui dit : « Lorsque tu retourneras auprès de Sîdî Ibn 'Aïsa, tu l'assureras de tout mon attachement et lui demanderas de prier pour moi. » Cette leçon suffit pour faire comprendre à Aboû Ar-râoûain qu'il s'était fourvoyé. A son retour, le disciple raconta l'aventure à son Chîkh qui lui dit : « Puisse Dieu récompenser Sîdî Ç'ghir par le bien; quant à toi, tu m'avais aban-

(1) A. Cour, op. cit., p. 193, note 2.

donné. » Cette imprudence n'eut pour lui aucune suite grave car il était fort aimé de son maître. Un jour qu'il avait battu son fils, Sîdî M'hammad Ben 'Aïsa lui dit avec douceur : « O mon enfant, tu m'es encore plus cher que lui. »

Aboû Ar-râoûain a été appelé « Mokadhdhib Chîkheh », celui qui dément ou plutôt qui met toujours son maître à l'épreuve. Sans doute l'a-t-on ainsi appelé parce qu'il avait la manie de vouloir sans cesse mettre en échec la puissance thaumaturgique du Chîkh Al Kâmil. Les farces qu'il faisait étaient toujours pardonnées. La tradition populaire rapporte qu'il gardait une pioche avec laquelle il mettait à l'épreuve tous les Chîoûkh qu'il fréquentait. « O maître, disait-il à chacun d'eux, je suis un humble et repentant serviteur; je veux compter parmi tes disciples. Mais acceptes-tu la pioche que voici? » Notre « Majdhoûb » n'essuyait jamais de refus. Pendant trois jours de suite, il restait auprès de son maître qu'il suivait comme son ombre. Le délai expiré, il allait trouver un forgeron de la ville et le priait de mettre sa pioche à la forge. Si le feu la faisait rougir, il ne retournait plus chez son Chîkh, déçu sur son compte par l'expérience qu'il venait de faire. Un jour, le destin le mit en présence de Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa. Après lui avoir tenu le langage qu'il tenait à tous ses confrères, il lui tendit son outil. Le Chîkh le prit, l'examina attentivement et le toucha de sa main bénie, puis souhaita à Aboû Ar-râoûain la bienvenue dans son Ordre. Notre Saint resta pendant trois jours auprès de son nouveau maître; ensuite il apporta sa pioche chez le forgeron. Mais ce dernier eut beau brûler toute sa provision de charbon, il n'arriva pas à chauffer l'outil qui resta aussi froid qu'auparavant. Fou de joie, Aboû Ar-râoûain s'en empara et, se précipitant dans la rue, il se mit à crier : « Mon Chîkh, mon initiateur Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa est le sultan des Saints de notre époque. » Il courut ainsi jusqu'à la demeure de son maître aux pieds duquel il se jeta, essoufflé. Le Chîkh faisait un sermon à ses élèves. Quand il eut terminé, il demanda à Aboû Ar-râoûain ce qu'il voulait. « Je remercie Dieu, répondit-il, de m'avoir accordé ta compagnie. Il m'a traité avec bienveillance au point de me faire pénétrer dans la citadelle de ta protection. » Puis, se tournant vers les « Açhâb » assis autour du Chîkh, il leur raconta toutes ses mésaventures avec les Chîkhs de l'époque et ajouta : « Le Chîkh qui n'a pas de pouvoir sur le feu ne peut en avoir sur son « Çâhab » et ne peut lui éviter l'enfer, le jour du jugement dernier. » — « O mon fils, reprit le Chîkh, sache que Dieu m'accorde le don de rendre invulnérable contre le feu tout ce que ma main touche, et cela grâce à sa bonté et à celle de son envoyé, son prophète. » C'est à partir de ce jour qu'Aboû Ar-râoûain s'attacha au service du Chîkh Al Kâmil qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort.

Un jour, voulant encore mettre son Chîkh à l'épreuve, Sîdî Ar-râoûain

urina dans l'eau qui devait servir à ses ablutions et la lui remit. Puis il épia ses gestes. Le maître fit ses ablutions comme d'ordinaire et célébra sa prière, au grand étonnement de Sîdî Aboû er-râoùain qui se prit à douter de lui. A ce moment, le maître l'appela et le pria de regarder au fond de sa bouche. Aboû Ar-râoùain recula, épouvanté. Il venait d'y apercevoir une mer immense et agitée dont la vue seule le fit trembler de peur. « Comment veux-tu, Arrâoùain, lui dit ironiquement le maître, que ces quelques gouttes d'urine puissent se voir dans cette mer profonde? » Tout confus, Sîdî Aboû Ar-râoùain dut reconnaître son impuissance et jura de ne plus recommencer.

Lors de la prise d'Oran (1509), Aboû Ar-râoùain se couvrit d'un tellis et cria : « Oran est prise. O, mes enfants, je vous annonce que vous allez subir un sort humiliant. » Quelques instants après, la nouvelle se répandait de la chute de cette ville. Il avait le don de divination. Il disait parfois, lorsqu'il prévoyait la victoire de l'ennemi : « Moi, je me range de l'autre côté. »

Un jour qu'il se trouvait dans le Gharb et qu'il voyait les chrétiens montés sur leurs chevaux et en tenue de combat, il se mit à sangloter et cria : « A moi, Harrân, je te donne le Maghreb » (1). Ce Harrân était le fils de Mohammad Ach-chikh Al Mah'dî, premier sultan saâdien. Mohammad Al Harrân — c'est son vrai nom — avait la réputation d'être un guerrier remarquable; ses campagnes furent nombreuses et décisives. Gouverneur de Taroûdant, il s'empara de Tlemcen en 1551 et en chassa Moûlâî Aboû Ziân qui se réfugia à Oran; puis il soumit les plaines de l'Oranie et rentra à Fez.

Quand le Sultan Saâdien Aboû 'Abd Allah Mohammad Ch-Chikh (1544-1557) s'empara de Miknâs, il conçut le projet de mettre également la main sur Fez. Le Chikh Aboû Ar-râoùain vint le trouver et lui proposa de lui vendre cette ville pour la somme de 500 dinars. Le Sultan refusa le marché. « Par Dieu, lui jura Sîdî Aboû Ar-râoùain, tu ne prendras pas Fez cette année. » La situation politique du pays alla en s'aggravant jusqu'au jour où, se rendant compte de leur impuissance, l'émir Aboû Mohammad conseilla à son père de reprendre les pourparlers avec Aboû Ar-râoùain. Devant les arguments développés par le jeune émir, le Sultan dut s'incliner et accepter de conclure le marché imposé par le saint homme. Alors l'issue de la campagne ne se fit pas attendre et à la fin de l'année l'armée saâdienne faisait son entrée à Fez. Cet événement historique se produisit en 956 de l'hégire, soit sept ans avant sa mort.

Aboû Ar-Râoùain avait aussi l'habitude de vendre soit des villes, soit

(1) Un autre derviche, Aboû Al Hasan 'Alî Aç-Çanlı'âjî, imitait Aboû Ar-râoùain. Un jour sur le pont des teinturiers, à Fez, il se mit à crier : Sortez, ô Banî M'rîn. Par Dieu, nous ne vous garderons pas toujours dans notre ville. » (A. Cour, op. cit., p. 202.)

l'empire même. Lorsqu'il rencontrait sur son chemin un émir ou un riche, il le mettait en demeure de lui acheter son autorité ou sa fortune à un prix qu'il fixait lui-même. S'il s'exécutait, Aboû Ar-râoùain lui promettait sa protection; dans le cas contraire, il lui annonçait qu'il était ou destiné ou voué à la mort immédiate. L'argent qu'il recueillait par ce procédé était distribué aux pauvres. « Riche le matin, disait-on, il ne possédait plus rien le soir. »

« L'Ibtihâj Al Qoloûb » rapporte que le Chîkh Aboû Ar-râoùain vint à Qçar Ktâma dont le maître, à cette époque, était le qaïd 'Abd Al Oûâhid Ben Mohammad Al 'Aroussî et ses contribules les Oûlâd 'Abd Al Hamid. Il escalada le minaret de la mosquée puis lança de sa plus forte voix : « O Banî 'Abd Al Hamid, achetez-moi le qçar, sinon, vous en sortirez cette année. » Le qaïd 'Abd Al Oûâhid entendit ces paroles et dit : « Si le qçar est à lui ou entre ses mains, qu'il nous l'enlève. Il nous resterait plus qu'à écouter les paroles des fous et à y prêter attention. » Le lendemain, le Chîkh Aboû Ar-râoùain sortit de la ville en disant : « Le qaïd 'Abd Al Oûâhid et sa famille quitteront Al Qçar et n'y reviendront plus jamais. » La chose se passa ainsi par la toute-puissance de Dieu le 'Très-Haut (1).

Aboû Ar-Râoùain fit dire un jour à Aboû 'Ali Harzoûz qu'il devait lui acheter son âme. Le Fqih rejetta avec indignation cette proposition. Informé de sa réponse, Aboû Ar-râoùain entra dans une violente colère et l'avisa qu'il serait exécuté sous peu avec son fils et pendu à la porte de sa demeure. Effrayé, Aboû Al Harzoûz sortit précipitamment de chez lui et courut auprès d'Aboû Ar-râoùain pour savoir si vraiment cette menace était sérieuse. Le Chîkh Al Majdhoûb lui dit : « Tu as commis une grave faute que tu devras expier » « Mais je ferai ce que tu désires. » Inflexible, Aboû Ar-râoùain ne voulut rien entendre. Trois mois après, l'imprudent Fqih et son fils étaient pendus.

Tel est le portrait qui nous est fait de Sîdî Aboû Ar-râoùain par Ibn 'Asker, Sîdî 'Abd Ar-rahmân Al Fâsî et Aboû 'Abd Allah Mohammad Al Mah'dî. L'idée qu'on peut dégager de cet ensemble d'histoires invraisemblables est qu'il fut mêlé assez directement aux événements historiques de son pays. Il est établi notamment qu'il fit partie avec Aboû Hafç 'Omar Al Khaththâb de ce groupe de gens pieux qui, après la bataille d'Anmaï, se rendirent à Marrâkech pour amener le Souverain Saâdien Ahmad Al 'Arej à consentir au partage du pays et à la conclusion de la paix avec Ahmad Al Oûattâsi, souverain de Fez (2). Aboû Ar-râoùain ne connaît point Moûlâi Ismâïl Al M'rînî, quoique contemporain de Sîdî Mohammad Ben 'Aïsa.

(1) Cf. A. Cour, op. cit., p. 172. — *Doûhât An-nachîr*. — *Kitâb Al Istiqqa II*, pp. 176 et 178.

(2) Cf. A. Cour, op. cit., pp. 158-159.

En revanche, il semble avoir juré, avec le parti des Malâmitîya, la perte des M'rinides et des Banî Oûattâs. Comme tant d'autres Jazoûlites, Aboû Ar-râoùain donne l'impression d'avoir été un illuminé, un peu mystique, très influent et peut-être plus influent sur les masses que les Chorfâ et les chefs de confrérie mêmes. Son histoire est fort rapprochée de celle d'Aboû Hasan Ali Aḡ-ḡanh'âjî, cet habitué du palais des rois Oûattasides (1); elle diffère, par contre, sensiblement de celle du Chikh Al Kâmil, chef religieux plus raisonnable, moins exalté, mais sans figure bien nette. Au surplus, son rôle de « Mokadhdhib » ne manque pas d'originalité et ses ruses paraissent avoir été imaginées, en fin de compte, pour mettre davantage en relief le pouvoir surnaturel de son maître.

SA LÉGENDE

Il n'est pas, à part celle de Sîdî Rhhâl Al Boûdâli, de légende plus riche, plus vivante que celle de Sîdî M' Hammad Ben 'Aîsa. On pourrait ajouter, sans exagération, que la légende est l'histoire de ce thaumaturge comme elle est, à un degré plus ou moins élevé, celle de tous les santons dont les blanches « Qbâb » émaillent et les monts et les plaines de ce pays. Al Ghazâlî et tous les biographes de la secte ont incontestablement réservé la plus large place à cette légende, mais chez eux comme chez tous les hagiographes musulmans les préoccupations intéressées de l'annaliste l'emportent aisément sur la sincérité de l'historien. La légende d'Ibn 'Aîsa y apparaît comme disséquée avec art; les miracles y sont triés minutieusement et ceux qui, parmi eux, peuvent receler le germe d'une atteinte au dogme et à la morale de l'Islam, sont infailliblement omis. De sorte que cette même légende, si cohérente et si variée dans la bouche du moindre adepte de la secte, se présente dans l'écrit sous un aspect confus et monotone assez caractéristique. Notre rôle devait donc consister à recueillir la légende d'Ibn 'Aîsa dans le peuple, en d'autres termes, à recourir à l'information directe qui reste, malgré tout, la plus sûre de toutes les sources. Les miracles que nous reproduisons ici avec toutes leurs invraisemblances, leurs contradictions et leurs anachronismes donneront une idée de l'incomparable richesse du sujet.

Mouîlâi 'Abd Al Qader Al-Jilânî faisait un jour un sermon à ses élèves. A un moment donné, il baissa la tête pour regarder la fosse profonde du « Bahmoût », puis leva lentement ses yeux vers le « Qirdoûs ». Intri-

(1) Ibidem, p. 193. — *Kitâb Al Istiqḡa*, II, p. 179. — Ibn Al 'Asker, p. 62. — *Momatti' Al 'Asma'*, p. 107. — *Nozhât Al Hâdî*, p. 28 du texte, 54 de la traduction.

gués, ses « Aḡhâb' » le prièrent de leur indiquer la cause de cette profonde méditation. « Mes chers enfants, leur dit-il, j'ai regardé tout d'abord le feu éternel de l'enfer pour fouiller ensuite de mon regard les lignes serrées du « Loûh al Mahfoûzh ». Ma satisfaction fut grande d'y lire qu'un célèbre saint viendrait au monde et l'éclairerait de ses lumières. Si j'étais de son temps, je deviendrais son serviteur. » — « Mais quel sera donc le nom de ce saint homme? » — « Il s'appellera Ibn 'Aïsa et sera l'étalon des hommes de son époque, « Fhal Ar-rijâl »; ses « Aḡhâb » atteindront le rang le plus élevé des gens vertueux, et cela sans effort de piété. » — « Quel est, d'entre nous, celui qui aura le bonheur de le connaître et de le servir? » — « Cette bénédiction ne vous sera pas réservée; seul, un de vos descendants ira le voir et lui rapportera les paroles que je viens de prononcer. » Mouîlâi 'Abd Al Qâder Al-jilânî se tût; sa prédiction se réalisa par la suite point par point. Le fils d'un de ses « aḡhâb », Sidî 'Ahmad Ar-rifâ'i, fidèle aux dernières volontés de son père, se mit alors à aller tous les ans à la Mekke et à questionner les pèlerins marocains pour savoir s'ils connaissaient Ibn 'Aïsa. De nombreuses années s'écoulèrent ainsi sans qu'il pût obtenir le renseignement désiré. Un jour, il apprit cependant, par des Fassis venus en pèlerinage, que Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa vivait à Miknâs. Tout heureux, il suivit cette caravane qui l'emmena au Maroc. Ibn 'Aïsa était, en effet, à l'apogée de sa gloire; il enseignait à la mosquée du Derb Al Ftiân. Sidî Ahmad Ar-rifâ'i se présenta à lui. « Sois le bienvenu, ô ami de Mouîlâi 'Abd Al Qâder, lui dit le maître, répète-moi mot pour mot les paroles du pôle de l'Islam. » Le visiteur s'y prêta de bonne grâce. Ibn 'Aïsa lui fit redire trois fois de suite ces mêmes paroles; après quoi, il le pria d'ouvrir la bouche et lui cracha dedans. Sidî Ahmad devint ainsi « Oûalî ». Ce jour-là, 99 auditeurs du Chikh Al Kâmil atteignirent le suprême degré de Sainteté. Le même jour, le Chikh se mit en délire extatique et, armé d'un bâton, il parcourut la ville. Tous ceux qu'il touchait de son bâton devenaient aussitôt saints. Il aperçut un chien qu'il frappa. La bête s'enfuit à travers les rues de la ville en aboyant et en criant : « Il n'y a de Dieu que Dieu! » Informé de cela, le Chikh fit prendre le chien et le frappa encore sur la tête. La bête alors se tut, sur l'ordre de Dieu. On dit que le même jour, Ibn 'Aïsa rencontra un Israélite et le cogna de son bâton. L'Israélite prononça aussitôt la profession de foi islamique et mourut en odeur de Sainteté. Il fut enterré aux pieds du Chikh Al Kâmil, non loin de la « Rbia' », à l'intérieur même de la Zâouîya. Ce Juif se nommait Sidî Ishâq (1).

Ibn 'Aïsa avait une femme resplendissante de beauté. Le Sultan, qui

(1) Autre variante; voir infra, p. 73.

l'avait aperçue, s'éprit d'elle. Pour avoir ses faveurs, il fit écrire plusieurs lettres et manda notre Saint à qui il les remit en disant : « Tu es un Oûali, m'a-t-on affirmé; eh bien, va les porter au Prophète! » Avant d'accepter, Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa demanda l'autorisation d'en référer à sa femme. Dans la rue, il fut interpellé par un inconnu. « Que t'a-t-il dit, ce hartanî (Sultan), me reconnais-tu? » — « Non », répondit Ibn 'Aïsa. — « Je suis Mouîlâi 'Abd el Qâder Al Jilânî; va chez ce hartanî et réclame-lui ses lettres. » Ibn 'Aïsa s'exécuta. Les deux Saints se transformèrent ensuite en oiseaux et prirent leur vol pour atteindre, au même instant, la Ville Sainte. C'était l'époque du pèlerinage. Les lettres furent distribuées dans la matinée et à l'heure du « Zhoh'r »; les deux Saints se rendirent à la grande mosquée et y firent avec les autres fidèles la moitié de la prière qu'ils terminèrent un moment après dans la mosquée de Fez. Pour revenir, les Saints eurent le soin de ramener avec eux des gens de Fez qui avaient fait le pèlerinage. Le voyage s'effectua si rapidement que le Sultan n'eût pas le temps de satisfaire son désir. Mouîlâi 'Abd Al Qâder conseilla alors au Chikh Al Kâmil de quitter définitivement la ville. C'est ainsi que la légende explique le départ d'Ibn 'Aïsa de Fez pour Miknâs.

Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa fit le pèlerinage de Sîdî 'Abd Al-salem Ben Machich, au Jbel Al 'Alem, accompagné de tous ses disciples, notamment d'Aboû'l Hijjâj Sîdî Yoûsof Ben Abî Mah'dî Al Faguiguî. En arrivant, le Chikh pénétra le premier dans le sanctuaire; sa visite achevée, il pria ses compagnons d'en faire autant, puis se retira dans la tente qui lui avait été préparée. A l'heure de l'Açr, le Chikh sortit et alla s'asseoir sur le côté de la montagne, tourné vers la « Qiblâ », à une distance très rapprochée du mausolée. Il présida à la prière, ensuite il se mit à faire le panégyrique de la puissance divine et l'apologie des Saints. Au moment où il disait : « Lorsqu'un Saint ordonne à une chose de marcher, aussitôt elle se met en mouvement », comme mue par une force extraordinaire, la montagne se prit à remuer et tous durent, pour ne pas être renversés, s'accrocher aux rochers qui se trouvaient devant eux. Un instant après, le Chikh ajoutait : « O montagne, apaise-toi, j'ai voulu seulement te prendre en exemple. » Instantanément, la montagne reprit sa position normale. On peut ajouter qu'un miracle à peu près identique est attribué à Mouîlâi 'Abd as-salem Ben Machich qui, pendant la récitation du Dhikhr, imprimait à son torse un balancement de droite à gauche et faisait mouvoir en même temps la montagne dans le même sens.

Le thème de la lutte d'un Saint contre le pouvoir temporel a toujours été propice à l'écllosion de légendes multiples. Nous avons cité plus haut quelques légendes de ce genre pour montrer l'attitude du Chikh à l'égard du Sultan de son époque. Le moment est venu d'en citer une autre fort

édifiante. Le Sultan voulait en finir avec Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa. Il donna l'ordre à son vizir de prendre cent cavaliers avec lui pour arrêter le Chîkh. Ce dernier était en ville. Les cavaliers l'entourèrent et le vizir s'avança pour lui signifier la volonté du monarque; mais subitement le sol s'entr'ouvrit sous les pieds de sa monture et le Ministre atterré aperçut les flammes de l'enfer. « Si j'échappe à la mort, pensa-t-il, il ne m'arrivera plus de toucher au Chîkh Al Kâmil. » Instantanément la fente se referma et le cheval se retrouva sur la terre ferme. Le miracle avait jeté le vizir et sa suite dans la consternation. Le Chîkh fut laissé en liberté; mais la colère du Sultan ne désarma point et quelques jours plus tard, il ordonnait qu'on l'expulsât. On sait le reste. On sait aussi que cette lutte implacable engagée entre le Saint et le Sultan devait se terminer à l'avantage du premier. Par la suite, les deux maîtres se réconcilièrent et une étroite collaboration s'établit entre eux. On note un miracle accompli par le Chîkh sur les instances du Sultan. Des nouvelles alarmantes parvenaient du Touât. Un Kharedjite, qui se disait marqué du Sceau de Dieu, faisait dans cette région une propagande acharnée contre le pouvoir central. Sa popularité grandissait chaque jour; on lui attribuait mille prodiges et l'on craignait qu'il ne soulevât les populations groupées autour de lui, car il avait en tout 13.000 serviteurs, dont 9.000 hommes et 4.000 femmes. Le Sultan inquiet s'en remit à Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa du soin de réduire à l'impuissance ce gênant personnage. Notre Chîkh écrivit donc au Kharedjite : « Si tu ne quittes pas le pays, un scorpion te piquera et tu mourras dans d'atroces souffrances. » Lorsque le message parvint au destinataire, celui-ci le lut, puis le déchira en menus morceaux en éclatant de rire au nez de l'émissaire. Mais, au même instant, un scorpion noir se glissait dans ses effets et le piquait furieusement. Le Kharedjite tomba pour ne jamais plus se relever. Le venin n'avait pas pardonné. L'émissaire retourna alors chez son maître et lui fit part du résultat de sa mission. On juge de la joie du Chîkh, qui manda tout de suite le Sultan. « Sache, expliqua-t-il au monarque, que le rebelle du Touât est mort. Ce n'était pas un Saint. Il avait pour épouse une « J'nnia » qui lui dévoilait les secrets des hommes. »

La pluie n'était pas tombée depuis sept ans (1). Les gens la sollicitaient vainement du ciel et quand une goutte de rosée tombait, c'était un jour de fête et les femmes poussaient des « Youyous » d'allégresse. On disait que Sidî Ahmad Moûlâ Miliâna était cause de ce malheur. Aboû Ar-râoùain que rien ne rebutait se vanta de faire tomber la bienfaisante pluie moyennant une rétribution de cent mitqals. Pressée d'en finir avec la sécheresse,

(1) L'histoire nous apprend qu'en 926 de l'hégire, 1620, la sécheresse sévit au Maroc dans toute sa rigueur. L'année suivante fut marquée par une grande cherté de vie et la misère ruina les populations. — Cf., A. Cour, op. cit., pp. 147-148.

la population lui remit sans discuter la somme d'argent qu'il exigeait. Le saint homme l'utilisa pour l'achat de divers effets et bibelots qu'il déposa dans la Zâoùiya du Chikh. Ibn 'Aïsa était absent. A son retour de la mosquée, il aperçut ces objets et en demanda la provenance à son disciple. « Je viens de faire une grosse bêtise », répondit ce dernier. — « Elle sera bénigne aux yeux de Dieu, dit le maître. Dis-moi donc ce que tu as fait. » — « J'ai vendu la pluie. » — « Mais la pluie appartient-elle à toi, à moi ou à personne autre qu'Allah ? » — « Pourquoi prétends-tu alors que tu peux faire des miracles ? » — « Quel délai as-tu fixé aux gens pour leur donner la pluie ? » — « Trois jours. » — « Sors donc et dis à ceux qui ont une toiture endommagée de la faire réparer. » La veille du troisième jour, terme du délai, Ibn 'Aïsa passa la nuit à prier Dieu. Au lever du jour, Abou Ar-râoùain, qui examinait le ciel, aperçut à l'horizon de gros nuages chargés de pluie. Il vint en aviser le « Chikh qu'il trouva souffrant. « De quoi souffres-tu donc ? », lui demanda-t-il. « Je viens de me battre avec Sidî Ahmad Moûlâ Miliâna pour la pluie qu'il refusait de laisser tomber. Nous nous sommes frappés l'un l'autre ; je lui ai cassé la cuisse et il m'a démis l'épaule. » Pendant ce temps, la pluie tombait à flots. Abou Ar-râoùain n'ajouta foi aux déclarations de son maître et le lendemain il enfourcha sa monture et alla droit vers Sidî Ahmad Moûlâ Miliâna dans le but de vérifier les dirès d'Ibn 'Aïsa. Chemin faisant, il rencontra un « berger » auquel il demanda à qui appartenait le troupeau qu'il paissait. « A Sidî Ahmad Moûlâ Miliâna », dit-il. « Puisse-t-il crever à l'instant. » Abou Ar-râoùain n'avait pas achevé ces paroles que les pauvres bêtes tombaient foudroyées. Sidî Ahmad, qui avait déjà lu la pensée d'Abou Ar-râoùain, ordonna à ses domestiques d'appeler tous les hommes qu'il voyait et de les inviter à entrer dans la Zâoùiya pour manger le « Thaâm ». Sidî Abou Ar-râoùain se trouvait encore à une distance très grande. Voyant qu'on l'attendait, il pressa sa marche et vint se jeter aux pieds du Chikh. Celui-ci poussa un cri de souffrance et pria le visiteur de ne pas le toucher, une fracture récente de la cuisse le faisant souffrir.

« Tu m'as fait casser la cuisse, ô Abou Ar-râoùain, lui dit-il, ton maître m'a brisé ce membre. Je lui ai démis l'épaule. »

A ce moment, le berger fit irruption dans la Zâoùiya en pleurant. Mis au courant de ce qui venait d'arriver à son troupeau, le Chikh tranquillisa son berger et l'invita à aller se coucher auprès de ses bêtes et à attendre le lendemain le passage d'Abou Ar-râoùain. « Quand celui-ci passera, lui dit-il, demande-lui à qui appartient le mulet qu'il monte et dès qu'il t'aura répondu, tu crieras : « Qu'il crève ! » Le lendemain matin, le berger exécutait l'ordre de son maître et la bête tombait foudroyée. Sidî Abou Ar-râoùain regretta son acte et supplia le berger de lui faire revivre son

mulet : « Fais revivre mon troupeau d'abord », exigea le berger. « Levez-vous, moutons! », cria Sîdî Aboû Ar-râoùain. Au même instant, les moutons reprenaient vie. « Lève-toi, mulet! », cria à son tour le berger de Sîdî Ahmad. Et le mulet se relevait comme s'il n'avait jamais rien eu. Sîdî Aboû Ar-râoùain continua son chemin, confus, honteux de s'être mépris.

Les 'Aïsâouïa racontent aussi qu'un jour Sîdî Rhhâl, qui n'était pas encore disciple du Chikh Al Kâmil, entra en rivalité avec ce dernier et voulut éprouver son pouvoir. Sîdî Rhhâl mangeait le « venin » des serpents sans qu'il en résultât pour lui le moindre dommage; il avait entendu dire que les « Açhâb » de Sîdî Ibn 'Aïsa en faisaient autant. Il décida de le vérifier. Un jour il alla, porteur d'une vipère, trouver Ibn 'Aïsa qui était entouré de ses disciples et lui dit :

« Ibn 'Aïsa, voici une vipère, fais-la manger par tes disciples. » Sîdî Ibn 'Aïsa dit à ses disciples : « Mangez cette vipère, ce n'est que de la citrouille. » Ceux-ci mangèrent la vipère et il ne leur arriva rien.

Alors Sîdî Rhhâl dit à Sîdî Ibn 'Aïsa : « Ton pouvoir est comme le mien, devenons amis. » Et ils devinrent amis.

Un jour, Ibn 'Aïsa, accompagné de bêtes féroces et de serpents de toutes sortes, alla trouver Moûlâï 'Abd Al Allah Al Ghazoûânî chez lui. Il frappa à sa porte; une servante vint lui ouvrir et lui dit : « Mon maître te fait dire que tu es le bienvenu; mais il ne veut pas que ces bêtes entrent avec toi. » Ibn 'Aïsa lui répondit : « C'est regrettable; je ne peux pas abandonner mes compagnons. » Moûlâï 'Abd Allah, informé de la réponse d'Ibn 'Aïsa, ordonna à sa servante de se munir d'un bâton et d'en frapper le seuil de sa porte. La servante s'exécuta et armée de son bâton elle ouvrit de nouveau la porte de sa maison. Le Chikh Al Kâmil attendait toujours. Frappant le sol de son bâton, toutes les bêtes féroces et venimeuses qui faisaient le cortège d'Ibn 'Aïsa s'amassèrent en un clin d'œil et s'enroulèrent autour du bâton. La servante entra alors dans le patio; un nouveau coup sur le sol et les bêtes se répandirent dans le jardin. Ibn 'Aïsa fut accueilli très cordialement par Al Ghazoûânî. A l'heure du repas, celui-ci lui demanda quelles sortes de mets il désirait manger. « Est-ce des mets qui cuisent dans le ciel ou dans la terre? » Ibn 'Aïsa leva la tête et aperçut les plats cuisant dans le ciel : « Je veux, dit-il, des deux. » Il resta chez lui pendant trois jours. Le troisième jour, Moûlâï 'Abd Allah le prit par la main et l'emmena dans le jardin. Là, Ibn 'Aïsa vit que toutes les bêtes étaient repues. « Vois, lui dit son hôte, tous tes compagnons ont été bien nourris. » Ibn 'Aïsa prit congé de Moûlâï 'Abd Allah et s'en alla avec ses bêtes.

Une légende curieuse met en présence notre Chikh et celui des Hamâdchâ : « Sîdî Ibn 'Aïsa alla un jour chez Sîdî 'Alî Ben Hamdoûch; celui-ci, de son côté, quittait le village pour se rendre chez Ibn 'Aïsâ. Les

deux Saints se rencontrèrent à Oûad Ach-chjra. Ibn 'Aïsa dit ' Sîdî 'Alî : « Nous n'avons pas de quoi manger. » Ibn 'Aïsa remit à ses compagnons de la monnaie de cuivre sans valeur (nsoûrâ) pour acheter des victuailles. Sîdî 'Alî, au contraire, donna aux siens de l'or et de l'argent. Lorsqu'ils eurent apporté la nourriture, Sîdî 'Alî dit à Ibn 'Aïsa : « Tu es un sorcier, je ne veux pas manger avec toi. » — « O Ibn Hamdoûch, lui répondit son confrère, celui qui veut faire des achats doit utiliser de la monnaie de cuivre. Quant à celui qui se sert de l'argent, il n'a aucun mérite, car l'argent a déjà sa propre valeur. »

« Allî Ijaoûz Ijaoûz an-nhâç oûa Amma An-n'qra jaoûz't râsh'a. »

Sîdî 'Alî ajouta, solennel :

— Allah Ibli Açhâbk bî Hobb an-nisâ. »

« Qu'Allah affligè tes sectateurs de la passion des femmes ! »

Ibn 'Aïsa riposta :

— Allah Ibli Açhâbk Bil-rzâma Oûa'l Châqoûr. »

— Qu'il afflige les tiens du boulet de fer (1) et de la hache (2).

Une autre légende, non moins curieuse, essaye de fixer l'origine du rite de flagellation chez les Hamâdchâ :

De son vivant, Sîdî 'Alî Ben Hamdoûch avait fait creuser un grand fossé dans lequel ses disciples entretenaient un feu ardent destiné à engloutir les offrandes que les visiteurs lui apportaient.

Cet étrange procédé étonna beaucoup le Chîkh Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa, qui décida de mettre son confrère à l'épreuve. A cet effet, il lui envoya une énorme vipère et le mit au défi de la manger. Sîdî 'Alî prit le reptile des mains de l'envoyé d'Ibn 'Aïsa, le tendit à Sîdî Ahmad Dghoûghî et lui ordonna de le manger sans hésitation.

Sîdî Ahmad s'exécuta; mais le venin de la vipère se répandit dans son corps et il ressentit subitement de violentes douleurs. Dans le but de montrer à l'envoyé d'Ibn 'Aïsa la puissance miraculeuse de sa Baraka, Sîdî 'Alî dit à son disciple : « Frappe-toi la tête avec des pierres jusqu'à ce que le sang coule. » Sîdî Ahmad Dghoûghî fit ce que lui commandait le Chîkh et il se sentit soulagé.

Rien ne serait plus aisé pour nous que de puiser dans la tradition d'autres légendes inédites. A cela on pourrait joindre les nombreux miracles rapportés par 'Al Ghazâli et nous aurions ainsi les matériaux suffisants pour écrire tout un livre. Mais serait-il modeste de notre part de vouloir épuiser un sujet aussi riche? La légende d'Ibn 'Aïsa apparaît localisée

(1) On emploie pour désigner également ces sortes de boulets le mot « Bombia », qui vient probablement de « Bombe ».

(2) Cf. J. Herber, *Etude sur les Hamâdcha*, Hespéris, 2^e trimestre, année 23, légende des figures, pl. II.

dans le temps comme dans l'espace. L'action se déroule tantôt à Fez, tantôt à Mîknàs, à une époque où le patron de Miliâna Sîdî Ahmad Ben Yoûsof est encore en vie. A cet égard, les interventions de Sîdî Ahmad Ar-rifa'î et de Sîdî 'Alî Hamdoûch ne font qu'obscurcir nos idées. Disciple et neveu d'Abd Al qâder Al Jilânî, le premier est mort en effet, vers 578, soit près de quatre siècles avant le Chîkh Al Kâmil. Le second, par contre, contemporain de Moûlaî Ismâ'il As Si-jilmasi, est d'un siècle plus tard. Ibn 'Aîsa fait indiscutablement partie de cette pléiade de Saints : Sîdî Rhhâl, Sîdî Ahmad Ben Yoûsof et autres, qui ont illustré le dixième siècle de l'hégire. On s'étonnera peut-être de ce que Moûlâî 'Abd Al Qâder Al-Jilânî réapparaisse dans ce monde, plusieurs siècles après sa mort. Au point de vue hagiographique, le fait n'a rien que de très naturel; car il est admis que les Saints sortent de leurs tombeaux, à l'appel de leurs fidèles. La visite du Chîkh Al Kâmil à Moûlâî 'Abd Allah Al Ghazouânî avec son escorte de bêtes féroces et de serpents vénimeux paraît aussi invraisemblable; elle laisserait croire qu'il fut moins mystique que jongleur et montreur d'animaux (1). On ne saurait tirer aucune conclusion très nette des légendes qui mettent Ibn 'Aîsa et Sîdî 'Alî Hamdoûch en présence; les miracles semblent avoir été imaginés dans le but d'expliquer d'une part le penchant singulier des 'Aîsâoua pour le sexe féminin et d'autre part les rites de contusion et de flagellation particuliers aux Hamâdcha et aux Dghoûghiyn. On ne s'arrêtera donc pas à les réfuter; l'hagiographie marocaine nous donne sur le rite incompris des séides de Sîdî Hamdoûch d'autres explications plus plausibles (2). Un point qui nous paraît plus intéressant est la rencontre d'Ibn 'Aîsa et de Sîdî Rhhâl. Ainsi contée, la légende permet de supposer que les deux thaumaturges se sont véritablement connus. A vrai dire, aucune impossibilité absolue ne s'oppose à cette conjecture. La contemporanéité des deux Saints notamment n'est pas discutable (3). L'histoire de l'un comme de l'autre saint n'y fait toutefois aucune allusion pas plus que la légende détaillée de Sîdî Rhhâl, recueillie par Doutté (4).

Il est indéniable que les miracles d'Ibn 'Aîsa présentent çà et là quelques parcelles de réalité objective : la lutte du Saint contre le Pouvoir central, le pèlerinage de Sîdî 'Abd As-salem Ben Mchich, la rivalité thaumaturgique et surtout le scepticisme d'Aboû Ar-râouâin, ce fou sympathique.

Ce sont là autant de notions qui tendent à donner à la légende un caractère partiellement historique. L'intervention du Chîkh contre un

(1) Cf. de Neveu, *Les Khouans*, p. 85.

(2) Cf. J. Herber, op. cit., pp. 224-225.

(3) Cf. Massignon, op. cit., p. 120 (1837). — Opinion de Weis, 228-1540.

(4) Cf. Doutté, *En tribu*, p. 161.

personnage dissident du Touât pourrait se rapporter à un événement qui reste à déterminer; elle laisse penser que la dynastie régnante, déjà en difficulté, se vit dans la nécessité de requérir les services d'un Chef religieux pour abattre un adversaire décidé. L'année sans pluie — et non pas les sept années — est connue de l'histoire. Al Ghazouâni habitait encore Fez (1); après cette année (926) de sécheresse et de misère, il vint s'installer à Marrâkech, près du tombeau de son Chikh Ath-thobba' (2). L'épisode du voyage aérien d'Abd Al Qâder Al-Jilânî et d'Ibn 'Aïsa paraît, par contre, avoir été inventé, pour excuser ce dernier de n'avoir pas rempli le principal devoir d'un musulman (3).

Quoi qu'il en soit, un fait demeure établi : le pouvoir extraordinaire du Chikh. Tous ces miracles étonnants font de Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa une sorte de Dieu antique, digne dépositaire de l'émanation divine, aussi puissant auprès d'Allah que le Prophète lui-même. Le Saint universel, le pôle vénéré de l'Islam, Sîdî 'Abd Al Qâder Al-Jilânî, s'incline devant lui et reconnaît sa supériorité. Sîdî Ahmad Al Kabir Ar-rifa'i, le fondateur de la secte des Rifa'yia ne parvient à la sainteté que par son intermédiaire. Pour avoir la pluie réclamée par la population, le Chikh entame contre Sîdî Ben Yousof une lutte implacable dont l'issue lui est favorable. Aussi puissant que Sîdî 'Abd As-salem Ben Mchich, il fait trembler sur ses assises la masse pesante du Jbl Al 'Alm. Sîdî Rhhâl enfin ne doit sa baraka immunisante qu' à lui. Bref, à travers ce fatras de miracles, on observe tout de suite le rude effort accompli par nos 'Aïssâoua pour exhausser leur Chikh jusqu'au niveau des Saints les plus illustres de l'Islam. Cet effort n'est d'ailleurs pas spécial aux 'Aïssâoua; toutes les sectes mettent un point d'honneur à grossir la personnalité de leur Chikh et à lui attribuer des miracles qui n'ont jamais germé que dans l'esprit populaire. C'est là l'une des formes de cette rivalité qui dresse les sectes de ces pays les unes contre les autres. C'est aussi l'un des caractères prédominants de l'hagiographie nord-africaine.

(1) Cf. A. Cour, op. cit., p. 147.

(2) Ibidem, p. 152.

(3) Cf. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*. Carboneil, 1910, Alger, p. 276.

CHAPITRE II

La Confrérie

Dans les pays musulmans, il est de règle que tout personnage religieux dont la réputation s'établit solidement fonde une tharîqa nouvelle, différente de celle qu'il avait reçue de ses maîtres. Il fait école, groupe autour de lui une foule de prosélytes et jette ainsi les bases d'une organisation qui, dans la suite, se développe pour prendre le nom de secte religieuse. C'est l'histoire de tous les Chîoûkh fondateurs de congrégations; c'est aussi celle de Sîdî M' Hammad Ibn 'Aîsa. A vrai dire, ce dernier n'a pas fait œuvre véritable de novateur; car sa tharîqa, plus que toute autre, s'identifie complètement aux doctrines jazoûlites et châdoûlites, desquelles elle dérive. Tout son mérite réside dans l'élaboration de quelques formules surérogatoires et la détermination des divers degrés d'initiation et des devoirs respectifs des directeurs spirituels et des adeptes. Il n'en fallait pas davantage, néanmoins pour qu'un groupement se formât autour de lui et prît figure de confrérie. Ainsi Ibn 'Aîsa devint le fondateur de l'Ordre qui, aujourd'hui, se réclame de lui. Son œuvre, en somme, n'est que spirituelle; ses successeurs et plus particulièrement son fils Aboû Mah'dî se sont préoccupés de la poursuivre, en diffusant son enseignement et en développant et organisant l'embryon de secte qu'il avait fait naître.

A l'heure présente, la confrérie 'Aïssâoûîya est l'une de celles qui s'imposent le plus par le nombre de ses affiliés et par son aire d'expansion. Divisée en groupes ou « Thâïfât » bien distinctes, placées sous l'autorité de moqqaddmin, elle connaît dans le peuple une vogue sans pareille. Cette popularité explique en partie l'extension prise par elle dans le monde islamique. Il n'est pas, en effet, de pays musulman, sauf l'Extrême-Orient, où le nom de Sîdî Mohammad Ben 'Aîsa soit ignoré. Partout, ce qui est convenu d'appeler l'Aïssaouisme (1) a trouvé de fervents adeptes. Avant la guerre, l'ordre possédait à la Mekke deux Zâoûîyat : l'une à Çafa, l'autre à Ma'lla. Celle de Ma'lla, qui avait été édifîée par les Daoûî Mnî', portait

(1) Le mot semble être de Van Gennep. — In *Etat actuel du problème tolémique*.

le nom de Hajoûm. A Médine, les Aïssâouâ fréquentaient deux autres Zâoùiyas, dont l'une était réservée à leur usage exclusif et l'autre, celle de la mosquée Ghomrân, servait également aux réunions des Rifa'îyn. Selon les pèlerins Fasis, il ne resterait plus maintenant dans les « Harâmîn » qu'un très petit nombre de Zâoùiyat. Celles des 'Aïssâouâ, entre autres, auraient disparu non plus que les 'Aïssâouâ eux-mêmes. On signale également des sectateurs d'Ibn 'Aïsa en Syrie (1) et surtout en Egypte. Dans ce dernier pays, ils sont toutefois largement distancés par la plupart des autres Ordres : Sa'dîya, Rifa'îya, etc... On note une importante Zâoùiya au Caire, à proximité du quartier des Fhâmîn (2). Les 'Aïssâouâ sont de même en nombre élevé en Tripolitaine (3) et en Tunisie. La Tunisie en particulier semble avoir de tout temps réservé une certaine faveur aux confréries mystico-extatiques. Outre les 'Aroûssiya-Sllâmiya, qui y comptent de nombreux adhérents, les 'Aïssâouâ, qu'il ne faut pas confondre avec ces derniers (4), y posséderaient plus de soixante Zâoùiyas, formant autant de temples vénérés. On cite à Tunis, notamment, trois grandes Zâoùiyas dont celle de Sîdî H'rî où se tiennent les had'rat importantes du vendredi. D'après Rinn, une branche tunisienne des 'Aïssâouâ, les 'Aoûamriya, compteraient de nombreux adeptes à Sfax et en plusieurs autres lieux de Tunisie. Son centre serait Monastir où la direction de la congrégation appartiendrait héréditairement aux descendants du fondateur (5). Pour l'Algérie, Depont et Coppolani notent une dizaine de Zâoùiyas, y compris celles d'Alger, de Constantine, d'Oran et d'Oûzra (6). La Zâoùiya de Tlemcen est particulièrement réputée; tous ont lu la description donnée par Doutté, du pèlerinage des 'Aïssâouâ à 'Aïn El Hoût (7). Tous connaissent aussi la grande Zâoùiya de Nedroma, avec ses plusieurs milliers de serviteurs; celle d'Oûjda, de Taoûrirt et de Guercif, de même que celle des Banî Boû Zgoû (Dbdoû), fondée par un descendant du Chikh, Sîdî Mohammed ben Saïdî.

Quant au Maroc proprement dit, il reste et restera toujours le berceau

(1) L'Annuaire du Monde musulman. In *Revue du Monde Musulman*, 1922-25, tome LIII, note la présence d'Aïssâouâ en Syrie avec les Sa'adiya, les Naqchabandiya, les Dasoûqiya, les Khalodatiya, les Malamiya, etc..

(2) L'annuaire ne donne pas le nombre des 'Aïssâouâ égyptiens. Il se borne à affirmer que dans ce pays, les confréries sont en pleine décadence.

(3) D'après l'annuaire, quelques 'Aïssâouâ seulement à Tripoli (Libie). Il n'en existerait pas en Cyrénaïque.

(4) Cf. Depont-Coppolani, pp. 340 et suiv. Le nombre des 'Aïssâouâ Tunisiens s'élèverait, d'après l'annuaire, à 11.190. Celui des Zâoùiyas de cet ordre à 87.

(5) Cf. Rinn, op. cit., p. 51.

(6) L'annuaire donne 3.500 affiliés 'Aïssâouâ pour un total de 10 Zâoùiyas.

(7) Cf. *Les 'Aïssâouâ à Tlemcen*, par Doutté, pp. 7 et suivantes. — Cf. *Magie et Religion*, du même auteur, p. 483. — Près de Tlemcen, à Montagnac; un 'Aïssâouî notoire, fait office de Chikh At-tabarrok. Il reçoit les visiteurs et leur confère les Oûirds de la confrérie.

l'Aïssaouisme (1). Miknâs, centre de l'Ordre, a pour patrons, avec Sîdî Abî Zkri, Ibn 'Aïsa lui-même, dont les sectateurs viennent en foule, pour la fête de la nativité, visiter le tombeau. Inutile d'ajouter que cette ville à elle seule compte plus de dix mille affiliés des deux sexes, répartis en dix-sept « thâouâif » différentes (2).

La banlieue immédiate de Miknâs donne également à Ibn 'Aïsa ses plus fidèles serviteurs. C'est ainsi que dans les Gueroûân, tribu légèrement arabisée, on a dénombré trois cents foqarâ, cinq moqaddmin et une Zâouîya à Agoûrâî; dans les Mjâth, autre tribu berbère, trente-cinq foqarâ et une moqaddem. Dans les plaines du Saïs, l'Aïssaouisme a fait aussi de nombreux adeptes chez les M'hâïya, les Oûlâd Sîdî Yahiâ et surtout les D'kheïssa, qui passent pour être avec les Mokhtâr et les Shâïm les plus attachés au culte d'Ibn 'Aïsa. Situé à courte distance de Miknâs, le Zerhoûn ne pouvait non plus rester indifférent aux doctrines mystico-extatiques du grand Chikh. Actuellement, seuls les villages Banî Oûarrâd, Banî Rachid, Banî Jnnâd, Qlla' et Hamrâouâ, du versant est du Zerhoûn, pratiquent exclusivement le culte de Sîdî 'Alî Hamdoûch et de Sîdî Ahmad Dghoûghî; les autres ont tous des séides 'Aïssâouâ. On trouve en effet des 'Aïssâouâ à Mghasin (3), à Moûsâouâ (4), à Driouât (5) et à Sîdî Mjah'd (6), à l'azib des Chorfa Oûazzânîyn de Sîdî 'Abd Allah Ben Ta'zizt, 'azib peuplé exclusivement de Riffains Banî Touzîn et Tamsamân (7); aux Aît Ahsein, noyau berbère perdu dans un milieu en pleine fermentation islamique (8); enfin à Taleghza, village où sont gardés jalousement les restes du Saint Sîdî

(1) On ignore le nombre exact des adeptes de la confrérie au Maroc. L'annuaire évalue à 10 0/0 de la population, le chiffre total des affiliés à toutes les confréries marocaines. A noter, en passant, l'erreur qu'il commet en faisant des 'Aïssâouâ des « avaleurs de feu ». L'exercice du « feu » est plutôt la spécialité des Aghâb Milâna.

(2) Parmi ces dernières, on cite celles des moqaddems Dris Ben Morâbith, Babich et Mohammad Ben 'Aïsa, composées exclusivement d'adeptes originaires du Tafilalt; celles des moqaddmin Ahmad, Ibn 'Aïsa et Mohammad Bel Hosein, formées des Ah'l 'Qouâch; celles de Hoseini et d'Abou Slhâm, connues sous le nom de « Thâïfât » Banî Hasan » et composées de Mokhtâr et de Shâïm. Indépendamment de ces « Thâïfât » on dénombre à Touâlâl, village des environs de Miknâs, trois autres corporations placées sous la direction des moqaddems Ibn 'Aïsa et Hoseini; à Sîdî Sa'id, une autre « Thâïfâ », celle du moqaddem Ibn 'Aïsa; à Brrima celle de Dris ould Chikh Ahmad; à Sîdî 'Ammar, celle de Salki, à Qaçba Hadrach, celle de Sîdî Mohammad Bel H'achemi; enfin aux Touarga, celles des Moqaddems Driss, Sîdî Hamad et Sîdî Ahmad, toutes trois composées en grande partie de Bouakher.

(3) L'Ordre y compte vingt foqarâ 'Aïssâoua, une Zâouîya construite il y a huit ans et un moqaddem.

(4) Quarante foqarâ et un moqaddem.

(5) Quinze à vingt adeptes et une Zâouîya.

(6) Huit serviteurs.

(7) Une trentaine d'adeptes et une Zâouîya.

(8) Une vingtaine d'adeptes et une Zâouîya.

'Abd Allah Al Khiyâth (1). On peut ajouter à cette énumération déjà importante les Zâouïyat des Banî 'Ammar, Skhirât, Banî M'ra'z et leurs nombreux clients. A Kermât, localité que se disputent les confréries Tijâniya et Derqâouïya, la secte a pu également prendre pied (2).

On ne saurait enfin oublier Moûlâi Idris même qui possède une Zâouïya et surtout les petits villages riffsains de Boû Mendâra, D'h'or Al Kholf, Dendâna, Doukkâra, Forthâssa et Boû 'Asl, qui sont autant d'agglomérations acquises entièrement au culte du Chikh Al Kâmil.

La secte a de même beaucoup de succès à Fez, où l'on dénombrerait plus de trente thâïfât et plusieurs Zâouïyât. Le Rif lui-même, qui paraît cependant à l'écart de la vie marocaine derrière son épaisse carcasse montagnaise, posséderait près de dix Zâouïyât. A elle seule, Tétouân dispose des trois Zâouïyât d'Al Fddân, d'Al' Aioûn et d'Al Jazâir, ainsi que d'une quatrième édifiée récemment par des « 'Askers », originaires du Gharb. A Tanger, on compte une Zâouïya et plus de cinquante foqarâ recrutés surtout dans les milieux riffsains; dans le Fahç, dans les Khlot (3) et le Tliq, ce nombre serait même plus élevé. En outre, on cite les Zaoûiyât de Larache, d'Azila et d'Alqçar. Dans les autres villes du littoral atlantique, on observe le même engouement pour l'Ordre des 'Aïssâouâ. Rabat (4), Casablanca, Azemmoûr, Mazagan, Safi, Mogador sont autant de cités où la majeure partie de la population pauvre appartient aux Jilâla, Hamâdcha et 'Aïssâouâ. Les tribus de l'intérieur ne sont pas au surplus restées insensibles aux charmes que leur offrent les exercices extatiques de la confrérie. A juste raison, le Gharb passe pour être devenu la citadelle de l'Aïssouïsme au Maroc. Les Mokhtâr, Shâim et Sh'oul, notamment, font partie en totalité de la secte 'Aïssâouïya et vouent au Chikh Al Kâmil un culte passionné. Nous ne possédons aucun renseignement exact sur le degré de développement de la secte dans les Zaers (5).

Notre information est par contre plus précise en ce qui concerne les Châouïya, région où l'ordre est uniquement représenté par la corporation des Oûlâd Sidî M' Hammad Ben 'Omar (6). Une enquête administrative effectuée il y a deux ans a démontré que la secte 'Aïssâouïya n'avait fait aucun progrès sensible dans la contrée Châouïya, en particulier dans le

(1) Quarante adeptes et une Zâouïya avec le moussen local des Khiyathiya.

(2) Une Zâouïya avec un moqaddem et plus de vingt adeptes.

(3) D'après Michaux-Bellaire, on trouverait chez les Khlot des 'Aïssâouâ dans tous les douars. Après les Jilâla, c'est la secte qui y posséderait le plus d'adeptes.

(4) Cf. A. Mercier, Archives marocaines. Etude sur les confréries à Rabat, T. VIII, p. 129.

(5) Selon un renseignement obtenu tardivement, les Oûlâd 'Alî et les Oûlâd Khâlifa de cette tribu serviraient au grand complet les descendants du Chikh.

(6) V. supra, paragraphe « Les Disciples ».

M'Zâb, les Oûlâd Saïd, les M'Zamza et Banî Maskin, tribus fidèles pour la plupart aux Kittâniya, Tijâniya et Boû 'Azzâouïya. A l'inverse de la Châouïya, le Haoûz se montrerait plus propice à l'expansion de l'Ordre. On compte de nombreux adeptes 'Aïssâouïa dans les Doukkâla, Chiâdma et 'Abda. On cite dans cette tribu notamment la grande Zâouïya de Sîdî 'Alî Al Kouîratî, santôn célèbre affilié à la secte 'Aïssâouïya par l'entremise de Sîdî l'Hajj Ahmad Ach-chiâdmî. Les Rhamna posséderaient également quelques adeptes, mais le grand centre Aïssâouïa du Sud est Marâkech, où huit thaoûaïf, composées de Souûsiya, de nègres, de hrâtin et d'Arabes, fréquentent deux Zâouïyât : l'une, celle de la Médina, placée sous le contrôle de la Zâouïya-mère, l'autre, celle de la Qaçba, dite Zâouïya Menchiya, relevant d'un moqaddem indépendant, Mohammed Ben Qasem Aç-çahrâouï.

Non seulement l'Ordre s'est développé dans le Gharb et le Haoûz, mais il a essayé aussi de s'implanter dans le Moyen Atlas. Cependant, moins heureux, il n'a pas obtenu là les résultats escomptés. Malgré les efforts multipliés des descendants du Chikh, les Berbères sont restés en partie réfractaires aux doctrines 'Aïssâouïya. On trouve bien des 'Aïssâouïa chez les Aït Faska et les Irklâouân de la Banlieue d'Azroû. On cite bien des fractions des Aït Bourzin (Banî M'thir) et les Aït 'Aïsa ou 'Addî (Gueroûân) comme affiliés presque au complet à cette secte. En réalité, ce ne sont que des exceptions. Il n'existe qu'un nombre infime d' 'Aïssâouïa chez les M'jâth, pourtant campés aux portes de Miknâs; dans les Banî M' Thir, en dehors de la fraction sus-visée (1), chez les Zaïan et les Banî M' Guild, leur nombre est sensiblement égal. Les 'Aïssâouïa éprouvent une certaine fierté à parler de leurs Zâouïyat d' 'Aïn Leuh, d'Azroû et d'El Hajeb. Ils oublient sans doute de penser que leurs confrères dans ces régions berbères sont en grande majorité des Ah'l Ghri, des Ah'l Haoûz et des citadins. Dans le sud, le succès de l'Ordre est moins discutable : en particulier, à Gourrâma même (2), à Toûlâl (3), à Mllâha (4) et à Tia'Ilâlin (5). Dans le Tafilalt, on note également la Zâouïya de Sîdî 'Abd Al 'Azîz Al Maghrâouï, trois autres Zâouïyat au Mdaghra et dix moqadems chez les Sfalât. L'ordre s'est répandu dans le Drâa, jusque-là fief exclusif des Nâçiriya et des Oûlâd Sîdî Boûnoû, ainsi que dans le Souûs à Taroudant-Zâouïya de Sîdî Aboû Mah'dî — (6). De là, il a franchi audacieusement les hamadat pier-

(1) Cf. Abbès, *Monographie sur les Aït N'Zhir*, p. 317. (Archives berbères). 1917.

(2) On y compterait une trentaine d'affiliés.

(3) Une soixante d'affiliés.

(4) Une quarantaine environ.

(5) Une cinquantaine.

(6) Cette Zâouïa eut pendant longtemps pour moqaddem un certain Mohammad as-sorghîni de Fez se disant apparenté à la famille d'Ibn 'Aïsa.

reuses du Sahara pour faire avec le même succès que les Tijâniya et les Qâdiriya, des adeptes nombreux dans le Soudan Français (1).

Nous aurions pu apporter plus de détails encore dans notre énumération, si nous n'avions eu crainte de donner à ces pages une rigidité trop démonstrative. Ce qu'il faut retenir, somme toute, c'est que l'« Aïssaouisme » s'est incrusté à peu près partout où il a passé. Délaissé, méprisé même par la classe éclairée, il a pénétré les classes ignorantes et superstitieuses. Sa propagande s'est exercée surtout dans les quartiers surpeuplés des grandes villes et dans les campagnes où le Coran n'a pas encore entamé les croyances millénaires ni fait disparaître les pratiques hérétiques. L'ordre est donc exclusivement populaire dans le genre de ceux des Jilâla, Hamâdcha ou Ghaziya pour le Maroc; des Slâmmiya ou 'Ammâriya pour l'Algérie; enfin des Rifâ'iya, Saâdiya ou Naqchabendiya pour l'Orient. Son rayon d'action se circonscrit à la masse; d'où impossibilité pour lui d'entrer en conflit avec les confréries d'un niveau plus élevé. Du reste, il y a lieu d'ajouter que le peuple n'hésite jamais sur le choix des sectes qui répondent le plus à ses aspirations. En règle générale, il s'éloigne des confréries aristocratiques et bourgeoises pour réserver ses préférences à des sectes plus communes. Les 'Aïssâoua en particulier restent pour lui l'ordre le plus accessible, le plus favorable à ses épanchements mystiques. Aussi ne s'étonnera-t-on pas si la presque totalité des populations pauvres se prétend 'Aïssâoua. L'Aïssaouisme semble être fait pour leur mentalité. Aux yeux de ces gens exaltés et passionnés, il n'y a qu'une chose qui compte : la danse extatique de jubilation, le « rapç » ou, pour employer un terme plus courant, le « tahayyor ». Les doctrines de la secte, les litanies et les pratiques ascétiques viennent en dernier lieu. Le plus souvent, ces exaltés pensent avoir atteint le suprême degré de la pureté mystique en déclanchant la « transe » divine par la répétition à l'infini des formules coraniques et le balancement régulier du torse; ils s'imaginent aussi qu'ils sont dans le vrai, à l'exclusion des autres et qu'à part l'étourdissement psychique, la « secousse physique », accompagnée de « la perte de la sensibilité », il n'y a rien qui puisse étancher leur soif excessive d'extase. Les pratiques extérieures, considérées comme représentant les miracles du Saint, constituent bien l'élément principal de leur culte. Du moins, c'est ainsi que le comprennent ces artisans de toutes sortes, savetiers, forgerons, soldats, bouakher, campagnards grossiers des plaines du Gharb et du Sâïs, montagnards rustres du Rif et du Zerhoûn,

(1) L'Annuaire du Monde musulman ne signale pas d'Aïssâoua en Mauritanie, au Sénégal, au Soudan français, ainsi qu'en Côte-d'Ivoire, au Dahomey, en Haute-Volta et au Niger. Par contre, le Capitaine P.-J. André écrit qu'il lui a été permis d'en rencontrer, le long des routes, à Zinder et en Haute-Volta. Cf. *L'Islam Noir*, Paris, 1924, p. 48.

bref toute cette populace ignare qui recherche dans l'ivresse momentanée de l'extase l'oubli des misères de ce monde.

Il serait pourtant erroné de croire que l'Ordre des 'Aïssâoua se recrute exclusivement dans les classes les plus basses de la société musulmane. Bon nombre de tolba s'y affilient pour en connaître précisément les vraies doctrines, les aourâd et les hizbs du Chîkh. Le hizb ad-dâim entre autres lui attire une certaine caste de gens déjà dégrossis par l'étude du « Livre Sacré ». Ainsi il est possible de reconnaître dans chaque Zâouïya 'Aïssâouïya et le clan du « Vulgum pecus », amateur de « Tahayyor », et le clan des « Tolba », musulmans avertis, soucieux de réciter les litanies d'un rituel surchargé et curieux de s'unir avec la divinité, de s'absorber en elle par une continuelle tension d'esprit. Les membres de ce clan, très supérieurs aux autres, désapprouvent avec énergie leurs excentricités charlatanesques. Ils répugnent à se donner en spectacle et poursuivent dans le silence des Zâouïyât la pratique de leur rituel. Leur idéal est de faire de la confrérie un corps plein de sève et de force expansive, un corps exempt de tout germe hérétique. Véritables apôtres, ils s'efforcent de catéchiser cette masse ignorante qui sert aveuglément le Chîkh Al Kâmil. Grossir leurs rangs, combattre de tout leur pouvoir le discrédit qui atteint leur secte, telle semble être leur ligne de conduite, le but même de leur action persévérante.

On a dit que la confrérie des 'Aïssâoua était dirigée par un Conseil permanent de quarante membres, choisis parmi les descendants du Chîkh et les personnages les plus influents de la secte. Des renseignements obtenus sur place ne nous permettent point de retenir cette assertion. La direction spirituelle comme temporelle de l'Ordre ne dépend pas en effet d'un Medjles plus ou moins démocratique, mais simplement d'un Mzoûâr, sorte de surintendant désigné par le Makhzen central, chargé de trancher les différends qui peuvent surgir entre les membres de sa famille et de donner des directives à toutes les Zâouïyât de l'Ordre. En principe son autorité devrait être générale sur la confrérie; elle n'est en réalité que nominale. Car tout le souci du commandement repose sur le moqaddem de la « Qobba », personnage ordinairement très intelligent, qui a l'esprit de conduite et l'aptitude spéciale au maniement des hommes. Le moqaddem a pour rôle essentiel de résoudre les difficultés d'ordre intérieur, d'apaiser les dissensions qui s'élèvent entre les moqaddmin, de surveiller la « rbia' », de recevoir enfin les visiteurs venant des points les plus reculés du pays. L'intervention du M'zoûâr n'est requise par lui que dans les cas tout à fait exceptionnels. Ce qui fait qu'en vérité il garde la gestion des intérêts supérieurs de l'Ordre. Par suite, le prestige du naqib s'en trouve très amoindri; du reste, ce prestige subit une atteinte plus grave encore, du

fait que chacun des descendants du Saint se réserve une sphère d'influence nettement délimitée. Ainsi Hajj H'achemî Ath-thaoûil fait ses tournées de « Ziâra » dans les 'Arab Sâïs, les Banî Hasan, à Nédroma et à Tunis; Sîdî Mohammad Bel Hajj Al Kabir, le Naqib dans les Shâim, les Mokhtâr et les Sh'oûl, à Rabat et parfois dans le Fafilalt; Sîdî 'l'Hâritsi Bel Hajj Mohammad dans le Gharb et les Hiyâina; Sîdî 'Abd-as-salem Ben 'Omar à Chichaoûân et à Oûazzân; Sîdî Mohammad Oûld Cheikniya dans les Homian; Sîdî 'l'Hachemî dans le Zerhoûm, son frère Sîdî 'l' Mekki à Oûjda, Moûlâi Idris Bel Hajj Mohammad dans les Sh'oûl et les Banî Hasan, Sîdî Mohammad Ben Allâl az-zilî à Arzila, son frère Sîdî Aboû Mah'dî à Fez; Sîdî Ahmâd Ben Sa'id à Fez; Agoûrâi et dans les Banî M' Thir; son frère Sîdî l'Hasan à Fez et dans les Gueroûân; Sîdî Mohammad Ben An-nouâder à Fez et aux Banî Hasan; Sîdî Mohammad Batia dans le Rif, enfin Sîdî 'Abd es-salem dans les Hyâina et à Tanger. Chacun de ces personnages dispose de l'autonomie la plus large sur son territoire; conserve le produit des offrandes et des troncs de Zâoûiyât, nomme et révoque les moqaddmin, confère les diplômes d'investiture et parfois les aoûrâd, préside les had'rât et paraît ne devoir rendre compte de tout cela à personne. Ce système a pour conséquence de morceler le domaine temporel de la secte et de répartir entre plusieurs le pouvoir de commandement qui devrait être concentré entre les mains d'un seul. Il a aussi pour inconvénient d'exciter les appétits, de susciter les jalousies qui jettent la désunion et la discorde parmi les membres de cette importante famille.

Ce défaut d'unité de direction, ce manque absolu de cohésion ne sont pas sans être fort préjudiciables à la confrérie. Ce qui fait la force d'un Ordre religieux c'est moins une parfaite organisation, qu'une direction unique laissée aux mains de chefs expérimentés. Il est admis, en effet, que dans un Ordre, l'activité individuelle des dirigeants joue un rôle de premier plan. Si l'autorité est partagée entre plusieurs personnes, il arrive un moment où l'intérêt primant toute autre considération, ces personnes se heurtent les unes contre les autres dans une lutte âpre et sournoise qui ne peut être que néfaste à la confrérie. Ce cas s'applique exactement à la secte des 'Aïssâoûa dirigée non par un naqib détenant tous les pouvoirs, mais par un groupe de personnages appartenant à la même famille et consumant toute leur énergie dans des querelles stériles. Bien entendu, l'ensemble de l'Ordre supporte les conséquences de cet état de choses. Jadis, la secte des 'Aïssâoûa constituait peut-être un organisme robuste, obéissant à une impulsion unique. Par suite de cet essaimage de l'autorité et des rivalités intestines, cet organisme tend aujourd'hui à se désarticuler complètement. Ainsi les Zâoûiyât de l'Orient échappent à l'autorité de la Zâoûiyâ-mère pour ne dépendre que du Chikh Ath-Thoroûq lui-

même (1). On a parlé plus haut des 'Aouāmriya, cette tranche tunisienne de l'Aïssaouisme a perdu également tout contact avec Miknâs et semble vouloir revendiquer une indépendance totale. Il n'est pas dit non plus que les couvents de la Régence lui soient plus fortement attachés. Leur éloignement du Maroc fait qu'ils inclinent de plus en plus à s'administrer eux-mêmes sans en référer à personne. Ils suivent d'ailleurs en cela l'exemple des Zâoùiyât d'Algérie qui, du fait de l'ambition de certains descendants d'Ibn 'Aïsa s'affranchissent entièrement de la tutelle de Miknâs. On n'ignore pas, en effet, que la branche collatérale d'Oûzra ne s'est jamais crue vassale de la Zâoùiya-mère. On sait, par ailleurs, que les « Morâbithin » d'Ad Bidda (Blida) font une active propagande pour amener les Zâoùiyât de Collo et de Constantine à reconnaître leur autorité au détriment des descendants Marocains du Chikh. Ainsi chaque descendant du Chikh veut jouer un rôle prépondérant dans la secte; chaque Moqadden influent veut également diriger sa Zâoùiya tout seul ou se passant des directives de ses chefs spirituels. Chacun fait primer l'intérêt personnel sur l'intérêt de la confrérie qu'il perd complètement de vue. De ce fait, la secte n'a plus de cohésion; ce n'est plus une confrérie groupée autour d'un chef unique, incontesté, mais une multitude de Zâoùiyât indépendantes les unes des autres ou tendant à le devenir. Ainsi la secte se désagrège, se désarticule, s'émiette lentement. Ce phénomène de désagrégation n'est pas spécial aux 'Aïssâoûa. On connaît l'exemple des Châdoûliya, cité par Joly (2). On pourrait lui ajouter celui des Derqâoûa, des Kittâniya et de bien d'autres confréries encore. C'est un peu l'histoire de toutes ces puissantes congrégations religieuses de l'Islam qui s'éteignent insensiblement, faute de discipline. Ce qui manque assurément à l'Ordre des 'Aïssâoûa, c'est un chef suprême, énergique et de haute valeur, qui, en faisant taire les dissensions, parviendrait à réunir en un seul faisceau les forces disséminées de la confrérie.

Ce chapitre portera essentiellement sur la thariqa et sur les manifestations collectives de l'Ordre : Had'ra, leïla et moussen. Par une méthode d'investigation rigoureuse, nous nous efforcerons de mieux connaître les particularités de cette voie spirituelle, ses règles liturgiques si complexes, enfin le détail de ses séances de recollection.

(1) Ceci tout au moins existait avant la guerre.

(2) Cf. Joly, *Etude sur les Châdoûliya*, p. 75.

A. — LA THARIQA OU « VOIE SPIRITUELLE »

Ainsi que nous l'avons déjà dit la thariqa d'Ibn 'Aïsa dérive des doctrines professées par Jazouîlî et Châdouîlî. Les 'Aïssâouâ comme les Thaî-bîya et les Darqâouâ, sont donc les continuateurs de ces congrégations qui n'existent plus de nos jours que de nom. On est étonné de ce que Sidi Snoûssi n'ait pas cru devoir mettre les Aïssâouâ au nombre des Ordres qu'il préconise et sur lesquels il appuie son enseignement. La cause en est sans doute que sa rigidité de panislamiste réproouve les exercices hérétiques que les 'Aïssâouâ pratiquent. On a dit aussi : « Parce que l'Ordre d'Ibn 'Aïsa n'a pas de chaîne mysthique ». Nous avons vu que ce motif ne pouvait être invoqué, l'enseignement d'Ibn 'Aïsa reposant sur l'une des chaînes les moins contestées du Soufisme musulman.

La thariqa 'Aïssâouîya est caractérisée par une tolérance relative qui autorise le pratiquant à l'abandonner, s'il le désire, pour adopter une autre voie spirituelle sans encourir de réprobation. On a remarqué qu'une foule d'Aïssâouâ s'affiliaient depuis quelques années à la confrérie Tijâniya; l'inverse ne semble point se produire. L'exclusivisme des Tijâniya est trop connu pour que nous puissions encore nous y appesantir. Il n'est pas sans intérêt de faire ressortir que le Tijâniste, au contraire de l'Aïssâouî se trouve comme lié à sa thariqa pour toute son existence. La mort même ne le libère qu'imparfaitement de cette dépendance absolue puisqu'il n'a de salut à attendre que de son Chikh, seul apte avec le Prophète à intercéder en sa faveur auprès de Dieu.

Au surplus la thariqa 'Aïssâouîya n'entraîne pour celui qui la pratique, aucune obligation draconienne. Les Tijâniya, par exemple, doivent s'acquitter très régulièrement des cinq prières obligatoires, ne recevoir aucun Oûird étranger à la confrérie, ne jamais visiter les Saints, qu'ils soient morts ou vivants, à l'exception cependant des tombeaux des Prophètes et des compagnons de Mohammad, observer les prescriptions du Chikh et éviter soigneusement les choses interdites, enfin ne jamais abandonner l'Oûird reçu qui doit être récité jusqu'à la mort (1). Les Aïssâouâ se montrent évidemment moins rigoristes sur ce chapitre que les Tijâniya. L'investiture pour l'Aïssâouî n'emporte aucun devoir particulier. Il lui est bien prescrit d'être régulier dans la récitation de son Oûird mais aucune interdiction ne l'empêche d'en recevoir d'autres. A cet égard, l'Aïssâouî

(1) Se reporter p. 123 du 2^e tome du *Kitâb Boughia Al Mostafid l'Chark Moniat Al Moûrid du Chikh Sidi Mohammad Larbi As-Sâih Achcherqi Al 'Amri*, éditée à Alexandrie, en 1297 de l'hégire.

jouit de la plus grande liberté, ayant la faculté de s'affilier à tel ordre qu'il désire. Il est également tenu d'observer la loi traditionnelle du Prophète car celui-ci a dit : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi.... Respectez ma loi ainsi que la tradition des califes orthodoxes, saisissez-là vigoureusement avec les dents et surtout défiez-vous des choses nouvelles... » Fidèlement attaché à la Sonna, Sîdî M'Hammad ben 'Aïsa la recommande à ses adeptes avec insistance. Sîdî Mohammad Ben Ibrahim Al Andâloûsi Al Marrâkchî, un des commentateurs du Sobbân ad-daïm prête au Chîkh Al Kâmil la réflexion suivante : « Notre thariqa ne peut pénétrer ni dans un cœur dur ni dans un corps rebelle ni enfin dans un esprit inculte. » Il aurait dit aussi : « La première chose que le fidèle doit apprendre au début de sa carrière, à la suite de l'Etude de la théologie et du rite, ce sont ces deux formules qui sont un moyen de salut pour celui qui les met en pratique : 1° Dieu est avec moi, Dieu me voit, Dieu est témoin de mes actes; 2° Dieu ne cherche pas à te voir là où il t'a défendu d'être et il ne te cherche pas là où il t'a ordonné de te mettre. » L'affilié 'Aïssâouî doit lire le « Dalâil Al Kheirât », ouvrage de doctrine de Jazouîlî. Sa règle de conduite est par ailleurs strictement définie : faire le bien, fuir les libertins, commercer avec les gens vertueux et honnêtes, mépriser les richesses, enfin combattre les ennemis de Dieu partout où il les rencontre. Si, à l'exemple du Tijânî, il ne lui est pas permis de négliger son Oûird, il lui est, par contre, imposé de respecter tous les Saints de l'Islam quels qu'ils soient.

La thariqa 'Aïssâouîya présente cette particularité qu'elle peut être conférée à des femmes qui portent le nom de « Khoûâtât ». Cette particularité est d'ailleurs commune à plusieurs autres ordres tel que les Rahmânîya, les Tijânîya et les Qâdrîya. Les « Khoûâtât » comme les hommes, sont initiées aux secrets de la thariqa; de la même façon qu'eux, elles reçoivent et l'Oûâçia et les Oûirds de la confrérie. L'orthodoxie est hostile à cette promiscuité trop grande des sexes masculin et féminin.

La thariqa ne fait nullement allusion au « Raqç » ainsi qu'à l'emploi du « Bendir » et du « Thobol ». Ces deux usages pourtant généralisés à la secte entière, semblent donc contraire à l'esprit même de la doctrine. L'adoption du « 'Okkâz » et de la « Khirqa » est particulière aux Darqâouâ; la thariqa n'y fait nullement allusion. Celle-ci n'oblige pas non plus ses adeptes à faire usage d'un chapelet spécial comme les Kittânîya par exemple. Néanmoins pour ne pas se tromper, les lettrés 'Aïssâouâ adoptent un chapelet ordinaire ne présentant aucune marque distinctive. L'imam Sahîlî a dit : « Les amateurs d'Oûirds nombreux et de dhikrs sans fin ne peuvent compter sur leurs doigts sans risquer de se tromper et d'être entièrement absorbés par ces calculs; l'utilisation d'un chapelet est donc nécessaire. » On a remarqué au dernier moussem que les 'Aïssâouâ

portaient un chapelet autour du cou. Renseignements pris, il s'agirait d'une Ecole nouvelle créée dans le sein même de l'ordre par un descendant du Chikh Sîdî Mohammad Ben Mohammad Oûld Cheikhîya.

Un usage à signaler est l'élévation de la voix pour la récitation des litanies rituelles : le Sobhân ad-dâim ou les cantiques d'Al Honch. En ceia les 'Aïssâouâ se rapprochent des Darqâouâ qui chantent à haute voix le Th'lîl, des Ghâziyn et des Sqlliyn; ils se différencient des Nâçiriya qui, par principe, observent un silence profond dans l'énonciation du nom de Dieu. L'élévation de la voix est considérée par les orthodoxes comme une hérésie flagrante. Dans une épître intitulée : Natîja Al Fikr fil' Jah'r Bidh-dhikr — le fruit de la réflexion intellectuelle dans la récitation à haute voix du Dhikr — un des imams les plus appréciés du rite chaféite, Si Jellâl ad-dîn as-sioûti prend la défense de cet usage en disant : « La Rfa't aç-çout ne doit inspirer aucun mépris; il y a des hadits qui se prononcent en faveur de la récitation du Dhikr à haute voix; d'autres, qui, au contraire, réprouvent cette manière de faire et préconisent de réciter le Dhikr mentalement. Bref, les avis changent avec les situations et les individus (1). » On comprend que les 'Aïssâouâ tirent de cette opinion leur principal argument pour justifier cette pratique blâmée. De toute façon, les récitation à haute voix et en commun restent pour les lettrés de l'Ordre le procédé principal de mise en extase. Les séances régulières de « recollection », à haute voix, sont très recommandées par la tharîqa; elles n'ont que partiellement évolué vers le type du concert « spirituel » ou « oratorio ». Sâ mâ', si commun dans les confréries d'un rang plus élevé, telles que les Derqâouâ, les Tijâniya et les 'Alâmiyn. On verra, en effet, que les « had'rât » et les « Leilât » débutent toutes par des chants religieux aux rythmes peu variés.

L'initiation Akhd ath-tharîqa est soumise à un processus nettement établi. Lorsque l'adepte n'est pas préparé à la cérémonie d'investiture, on ne l'astreint pas à apprendre sur-le-champ tout ce qui touche à la tharîqa. L'enseignement est mis à la portée du récipiendaire et débute ordinairement par les notions les plus faciles pour aboutir aux « Hizbs » les plus longs et les plus compliqués. Ce qu'il faut retenir surtout c'est qu'à l'inverse de ce qui se produit chez les Rahmâniya, les Moûaliya, les Bektachîya de Turquie, etc., les 'Aïssâouâ pour être initiés ne sont nullement contraints à un noviciat préparatoire (2). Le « Talqin » ou « cérémonie »

(1) Cf. Ftah Allah Ibn Ach-Chikh Sîdî Abî Bkr Bennani, auteur de l'ouvrage *Kitâb Tohfa Ah'l Al Fotoûhât Oûad-douâq fit-tihâd. Aç-çobha*, édité au Caire, en 1324 de l'hégire, p. 62.

(2) Nous verrons plus loin, que cette règle n'est pas absolue car le noviciat est nécessaire pour les 'Aïssâouâ qui adoptent une figuration animale.

d'investiture » n'exige aucune épreuve de ce genre. Il ne débute pas obligatoirement par l'Oûird. Le moqaddem-initiateur doit, au premier abord, apprendre au néophyte les « manaqib » du Chikh, ses sentences et principalement sa Oûaçia. Ce n'est qu'après cet enseignement préliminaire qu'il l'initie à l'Oûird.

On a souvent tendance à confondre la tharîqa avec l'Oûârd lui-même. Rinn, par exemple, dit que ce dernier vocable a pris avec l'usage le sens d'initiation et qu'en réalité il est à la fois la doctrine et la règle qui composent la tharîqa. A notre avis, les nuances qui séparent les deux mots ne sont pas discutables: le terme tharîqa qui se traduit littéralement par « Voie », la voie mystique fondée et enseignée par le Chikh a une signification très étendue qui englobe tant les Oûirds que l'Oûaçia, les Adhkâr et les Ahzâb eux-mêmes. Autrement dit, la tharîqa se subdivise en deux parties distinctes : la première qui a rapport aux exhortations, aux conseils moraux et aux aphorismes du Chikh, la seconde, aux invocations, aux Oûirds et aux Ahzâbs.

1° *L'Oûaçia*

Le sens de ce terme est donné dans les dernières lignes du paragraphe précédent. Ainsi que le mot l'indique lui-même, l'Oûaçia est « l'ordre », le « commandement », « ce qui est ordonné par testament », ou plus exactement « les exhortations que le Chikh adresse à ses adeptes ». C'est en quelque sorte l'ensemble des prescriptions et des conseils qu'il leur laisse pour ne jamais s'écarter de la voie qu'il a tracée et mériter ainsi les faveurs du ciel. L'Oûaçia que nous reproduisons ici n'est qu'une variante de celle traduite par l'interprète militaire Arnaud, à la demande de Rinn (1). Elle est extraite du commentaire du Sobhân ad-dâim par Sîdî Mohammad Ben Ibrahim Al Idrissî Al Marrâkchi, le seul auteur qui ait traité de l'Oûaçia d'Ibn 'Aïsa, à l'exclusion de tout autre.

Ci-après, le texte de cette Oûaçiâ :

« Il est de règle, que le représentant imite le Chikh connaissant les sciences de « l'intérieur » et de « l'extérieur », cesse de faire le mal, s'efforce dans la mesure du possible d'accomplir des œuvres pies; observe strictement la Sonna de notre maître Mohammad, « serve » les Saints de Dieu, combatte les adversaires de celui-ci, persévère dans l'énonciation du nom de Dieu et la prière pour le Prophète. Le repentant ne doit pas non plus haïr les gens de la foi ni oublier de s'acquitter de la prière aux heures obligatoires et se discréditer par une vaine gloire. Il ne doit pas

(1) Cf. Rinn., op. cit., p. 310, en note.

être arrogant ni se montrer tyrannique et suffisant dans ses actes et ses paroles. Il lui faut parler avec sagesse, garder le silence pour méditer, juger sainement, n'éprouver de joie que pour Dieu, ses Saints, ses Prophètes et ne penser que pour son âme et ce qui émane d'elle. Il ne doit pas être calomniateur ni perfide; il doit mépriser les richesses, rechercher le commerce des honnêtes gens et s'éloigner des mauvais sujets. Il doit aimer les pauvres et les « foqara » et acquérir les sciences qui le rapprochent de Dieu. Parmi les sciences utilitaires, il convient d'apprendre la science de Dieu, de ses attributs; la science de ses arrêts et de ses commandements, la science des maux des âmes, des secrets de la hadra (divine); la science des règles de convenance à observer dans l'entretien, la contemplation, la vision, la causerie, l'audition attentive et l'inspiration. Il n'y a de force ni de volonté qu'en Dieu.

Ne vous préoccupez ni de (vos) âmes ni de (vos) cœurs; mais efforcez-vous de vénérer Celui qui connaît l'avenir; en d'autres termes ne cherchez pas dans votre dévotion à faire opposition à vos âmes ni à épurer vos cœurs. Si vous agissez ainsi, l'être adoré par vous sera votre véritable but. Il faut trouver la preuve de cette affirmation dans la parole suivante de Dieu : « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour qu'ils adorent. Car quiconque s'évertue à combattre son âme et à épurer son cœur n'est pas un véritable dévot. »

Le repentir se reconnaît à sept marques : le regret, la contrition, la résipiscence, la soumission, l'humilité, la constance dans les prières, l'acquiescement à la volonté de Dieu et la pureté de pensée envers le maître.

O mourid! sache que sept choses enlèvent le mérite du repentir : l'envie, la haine, l'amour-propre, l'hypocrisie, la vaine gloire, l'amour des louanges, le désir du commandement. Celui qui tire vanité de sa science, qui a un mauvais caractère et de mauvaises pensées à l'égard des autres est un gueux.

Les Saints pensent du bien des Serviteurs de Dieu, tandis que tous les 'Ulama n'ont que de mauvais sentiments à leur égard; car ils portent leurs regards sur les aspirations de leur être emporté vers les instincts sataniques. Ceci les empêche de voir les êtres privilégiés, choisis entre tous par Dieu et attirés vers lui par un effet de volonté et les fait ressembler à cet homme qui se réveillerait subitement aveugle et se croirait simplement (plongé) dans l'obscurité de la nuit.

Celui qui s'attache au Chikh parvenu jusqu'à la conception de Dieu sur la terre, arrive lui-même au même résultat. Quiconque, au contraire, s'attache au Chikh qu'in'est pas parvenu à ce degré de perfection, échoue infailliblement. Le « parvenu » est celui qui, par contre, emprunte la voie de la lutte contre ses instincts sans atteindre celle des visions. Il revient

vers les créatures qu'il pousse vers Dieu. Les invocations sont sincères; mais elles sont faites dans l'unique but de lutter contre les passions; car il n'est pas encore parvenu à la vision. Le « parvenu » est celui qui a atteint le degré des visions, qui s'évanouit dans les lumières de la perfection et que rien ne peut distraire de la vérité divine. S'il revient vers les créatures, il apporte avec lui des lumières, des sciences et des sentences. Quiconque le suit à ce moment s'instruit, s'illumine et comprend ce que ne comprennent pas ceux qui suivent les « non parvenus ».

Il n'est pas indispensable de suivre tous ceux qui appellent les hommes vers Dieu. Le Chikh véritable est celui qui appelle à Dieu avec clairvoyance. Dieu a dit : « Ceci est mon chemin, appelle les hommes à Dieu avec intelligence, etc. » Il a dit aussi : « Suivez la voie de celui qui revient à moi. » En parlant de « non parvenus » il a dit encore : « N'imitiez pas les mauvais instincts de ceux qui ne savent rien. Ces derniers sont nombreux; sont en petit nombre, au contraire, ceux qui savent. »

Inscrivez les paroles que je prononce. Je suis l'intermédiaire entre vous et la vérité. La vérité est inspirée par Dieu et la créature comprend. Celui qui est ainsi inspiré vers le bien est dans l'obligation de parler car ses paroles peuvent être d'une grande utilité pour les hommes.

Je dis un jour à mon maître : « O Dieu! tu m'as spécialement confié ton secret; sans ta générosité et ta bonté, je ne l'aurais pas obtenu; de même que, sans ta clémence, j'aurais pu périr en le divulguant. » — « Ce secret, me répondit-il, est le mien de même que la générosité, la bonté et la clémence sont mes attributs. O Serviteur! Je t'ai ordonné de le divulguer (secret). » J'ajoutais : « Mais qu'elle est la règle à suivre pour le divulguer? » — « La manifestation de ma puissance en dépit de (l'arrogance) des orgueilleux. »

Dieu m'a dit : « Ne trouve pas trop abondant ce que je t'ai donné en fait de paroles. Je t'ai parlé avant que tu existes; j'ai renouvelé ton intelligence après ta venue au monde; j'ai illuminé ton cœur avant et purifié ton secret après ton existence. Je t'ai fait connaître les points cachés de ma science; je t'ai préféré tout particulièrement à celles de mes créatures qui jouissent de mes faveurs; je t'ai inspiré la façon de m'écouter, je t'ai confié l'autorité sur les meilleures de mes créatures et conféré la crainte. O serviteur! tous les 'Olamas sont dans ta main (poignée).

Dieu m'a dit aussi : « Eclaire ta lumière avec la mienne; ta science avec la mienne. » — « O maître! répondis-je, qu'est ma science par rapport à la tienne. » — « Ta science (correspond) à ton (degré) de compréhension; la mienne est le secours (que j'accorde à mes créatures). »

Dites aux savants : « Vous serez heureux si vous êtes sincères; car les bonnes œuvres sont inutiles sans la pureté des sentiments. »

Ceux qui connaissent Dieu sont les gens qui se conduisent vertueusement; se conduisant ainsi, ils agissent avec sincérité, se rapprochent (de Dieu), pénètrent dans la (hadra), s'installent et s'y fixent; ils demandent et trouvent; voient et restent stupéfaits, étourdis; ils meurent et disparaissent puis ils reviennent, causent au Vivant qui ne meurt jamais et s'accoutument à cet attribut de ceux qui savent et s'abreuvent d'amour mystique.

On m'a dit : « Recommande aux mourids de ne pas commettre de fautes dans la (pratique) des secrets. Et quelle est cette faute? Le manque d'attention à ton égard. »

O serviteur! excite le zèle des mourids. Ceux qui n'atteignent pas la sainteté par ton intermédiaire, n'auront jamais les faveurs de (Dieu).

Vingt conditions règlent les rapports des pères avec leur Chikh; cinq concernent la réunion des pères avec les Chioûkh, cinq leur absence, cinq leur dhikr et cinq leur amitié. Un maintien simple, le respect, la retenue, la modestie, la crainte doivent signaler la présence des pères devant leur Chikh. L'attention, l'esprit de pauvreté, une communion incessante d'esprit avec les mérites du Chikh. Les qualités que l'on doit posséder dans le dhikr sont : avoir devant ses yeux son Chikh, mettre en lui son espoir, avoir recours aux bénédictions dont Dieu l'a comblé, avoir toujours sous les yeux le pacte qui vous lie à lui. Les qualités de l'amour sont : une ardeur constante, un devoir continu, vouloir toujours être avec lui, avoir le cœur ému en sa présence, éprouver le besoin de le posséder.

Celui qui observe ces règles vis-à-vis du Chikh les observe vis-à-vis de son maître. Le caractère sacré du Chikh pour le mourid est analogue au caractère sacré du Prophète pour les Aghâb.

Ils désirent obtenir l'hyacinthe en battant le fer; atteindre le rang des Saints en agissant tels des ignorants; enfin devenir pieux en se comportant comme des pervers.

Recommande aux mourids de se conformer aux règles de la Soûnna en disant au sortir des réunions : Gloire à toi, ô mon Dieu! que ta louange soit proclamée. Il n'y a d'autre Divinité que Toi. Je te demande pardon et retourne à Toi en renonçant au péché.

La fréquentation de la foule enlève au cœur sa lumière et au visage sa pudeur. Mourir dans la fréquentation du vulgaire; c'est vouloir paraître au jour de la resurrection avec un visage sombre comme une terre éclipsée; que l'homme intelligent s'efforce donc de n'avoir de rapports qu'avec la classe des privilégiés; il y recueillera la science, la pureté et sa poitrine sera libre de toute inquiétude pour l'avenir.

Fuyez la fréquentation des libertins. Se mêler aux impies, c'est s'endur-

cir le cœur; fréquenter au contraire les hommes pieux, c'est illuminer son cœur et quiconque illumine son cœur voit son visage partout respecté.

La science est le remède; l'ignorance le mal de la science; la tutelle de l'ignorance est l'inimitié; celle de la science est la marque distinctive des croyants; l'ignorance est par contre la marque des infidèles.

O toi, qui recherches la Sainteté, il faut que tu sois sincère et gardes la foi. La sincérité dans les rapports avec Dieu est une lumière; la connaissance est une preuve; retourner vers un autre que lui est une calomnie; l'abandon de ses droits un péché; négliger d'énoncer son nom c'est courir à sa perte.

A chaque dhikr correspond une pensée; à chaque pensée une lumière; à chaque lumière un secret; à chaque piété une présence; à chaque présence une vision; à chaque vision une attitude; une vénération; à chaque vénération une réjouissance; à chaque réjouissance une louange; à chaque louange un rapprochement; à chaque rapprochement un entretien; à chaque entretien une compréhension; à chaque compréhension une volupté; à chaque volupté un désir ardent. Quiconque ne gravit pas ces divers degrés se doit de fréquenter ceux qui les gravissent.

Les lumières sont de trois sortes : La lumière de cœur, la lumière de l'intelligence, la lumière de la connaissance. La science se subdivise également en trois catégories : la science du trône (?); la science du royaume et enfin la science de la Toute-Puissance de Dieu... (le texte devient à ce moment incompréhensible rendant toute interprétation impossible).

La pénitence est un butin; la rébellion un malheur; l'intelligence un don; l'ignorance la perte; la tyrannie un remords; le profit de la richesse un châtiment; la pauvreté un repos; la soumission, la force d'âme du serviteur résultant de sa dévotion, la dévotion de la crainte de Dieu; la crainte de Dieu est la délivrance de l'enfer; le rire est la perte du corps; celui qui fait pénitence est absous. Il n'y a de force ni de volonté qu'en Dieu l'Elevé, le Considérable.

Quelle est la cause déterminante de la suggestion satanique? Cette suggestion provient du manque d'instruction; le manque d'instruction de l'orgueil; l'orgueil de l'admiration de soi-même; l'admiration de soi-même du pouvoir; le pouvoir de la cupidité; la cupidité de l'avidité; l'avidité de l'attachement pour les choses de ce monde; l'attachement pour les choses de ce monde d'une longue espérance; cette espérance de la négligence; la négligence des ténèbres du cœur; les ténèbres du cœur du peu de prières; le peu de prières du défaut de contemplation; le défaut de réflexion de la multiplicité des distractions; la multiplicité des distractions de la société des gens frivoles et ceci de la bêtise qui provient elle-même de l'inintelligence.

Dieu a dit : « Ils ont des cœurs qui ne comprennent pas; des yeux qui ne voient rien; des oreilles enfin qui n'entendent rien. Ceux-ci ressemblent à des bêtes; bien plus, ils sont encore plus égarés qu'elles. »

La suggestion satanique provient aussi de la fréquentation des gens de mauvaises mœurs.

Le chien possède dix qualités différentes que le mourid sincère doit s'efforcer d'acquérir : il dort très peu la nuit, c'est la marque de ceux qui aiment profondément; il ne se plaint jamais de la chaleur ni du froid, c'est la marque des patients; il ne laisse aucune succession, c'est la marque des ascètes; il ne fait aucune réserve et n'emporte jamais de provisions, c'est encore la marque de ceux qui savent la science certaine; il n'a pour abri aucun endroit fixe, c'est la marque de ceux qui errent à la recherche de Dieu; il dort dans n'importe quel lieu, c'est la marque de ceux qui se contentent de leur sort; il ne renie jamais son maître, dût-il être frappé par lui et réduit à la faim, c'est la marque de ceux qui savent; il est toujours affamé, c'est la marque des gens vertueux.

O Toi, qui es paré de la plus Haute Majesté et de la plus grande sagesse, énonce sans cesse la formule de la « Chh'âda » (Il n'y a de Dieu que Dieu). Adeptes, supprime l'alif et le lam, tu goûteras les délices de la dévotion et tu contempleras ton divin Maître. Supprime encore l'alif et le lam et quand tu les aurais supprimés, tu seras parmi ceux qui ont la certitude. En mettant de côté le lam de la négation, tu renforces la croyance en la perfection de l'attribut divin et si, avec cet attribut, nous faisons abstraction du monde existant, nous nous transportons dans l'attribut parfait lui-même. Et quand tu dis : « Il n'y a de Divinité », tout l'univers se trouvera entièrement réuni dans cette formule. Quand tu dis « Que Dieu », tu monteras la sphère des choses existantes au plan le plus proche de la Divinité. Dieu! Dieu..... Quand tu auras dit : « Il n'y a de Divinité », tu seras anéanti en dehors de tout ce qui existe. Et quand tu diras « Qu'Allah », tu seras éternel dans l'éternité de ton divin Maître. Et quand tu diras : « Il n'y a de Dieu », tu t'élèveras vers ton Dieu, et quand tu diras : « Que Dieu », l'ensemble de ses attributs sera englouti dans les sciences et ton essence sera parée de la sienne; alors tu seras anéanti en Lui en dehors de tout ce qui n'est pas Lui. Et quand tu diras « Que Dieu », tu seras perplexe et ne sauras où tu vas ni où tu dois aboutir. Et quand tu auras acquis cette qualité, tu auras la certitude de l'attribut préexistant de Dieu. A ce moment-là tu diras : « Que Dieu ». Puis quand tu auras dit : « Il n'y a de Dieu », tu regarderas l'univers par l'œil de l'anéantissement, et quand tu diras « Que Dieu », tu regarderas Dieu par « l'œil de l'éternité ». Alors, ta prière sera en parfaite concordance avec ton « toi » intérieur. Ton corps se rendra compte de l'existence de l'anéantissement et

ton cœur connaîtra l'éternité. Tu connaîtras ainsi les relations qui existent entre le secret de l'anéantissement et celui de l'éternité. Dieu Eternel se manifestera dans toute l'étendue de sa connaissance des choses. Puisse-t-il illuminer les causes de ceux qui le connaissent et leur procurer la joie de son intimité. O pauvre créature, cherche à t'approcher de plus en plus de ton auguste Maître, tu vivras une vie éternelle. »

De cette « Oûaça », il semble se dégager qu'Ibn 'Aïsa fait introduire, en dogme, la notion de la supériorité des Saints sur les Prophètes. Il ne l'exprime pas d'une manière explicite mais paraît justifier cette supériorité par la divulgation des secrets divins à des êtres particulièrement privilégiés. Sa thèse, il ne la définit pas sous une forme dogmatique offrant ainsi une prise moins facile aux théologiens. Sa conviction en la supériorité des Saints sur les « 'Olama » et les « Foqah'a » se manifeste, par contre, de la façon la plus nette. Sans hésiter il prend position contre le pharisaïsme de ces soi-disant savants dont la science et les œuvres sont vides de toute intention sincère. Cependant, ses définitions se détachent difficilement d'une phraséologie ambiguë. Les Saints sont « des êtres qui appellent à Dieu avec clairvoyance », « jouissent des faveurs divines, connaissent les secrets de toutes les sciences », « atteignent le degré des visions » et « apprennent à leurs fidèles ce qu'ils n'ont jamais su » ; « la lutte contre la passion » est le but prédominant des savants ; ceux-ci ignorent tout des sciences « bathinistes » et manquent de sincérité. La « nîya » pour eux n'est qu'un vain mot et les « bonnes œuvres sans la pureté des sentiments sont inutiles ». Cette supériorité des êtres privilégiés « de Dieu » sur les savants est d'ailleurs, suffisamment établie par le fait qu'Ibn 'Aïsa les tient tous dans sa main.

La règle de vie de ses mourids est strictement précisée. Le contrôle de tous les actes est réclamé avec insistance. Fuir les mauvaises fréquentations, rechercher le commerce des honnêtes gens, observer la Sonna et mépriser les richesses : voilà les fondements initiaux de sa doctrine. Sa règle est l'ascèse, — le mot « Zoh'd » n'est pas dans le texte, — la stricte abstinence, le renoncement aux richesses et aux futilités de ce monde, à tout le périssable. Par la convergence de toutes ces facultés vers Dieu, l'adepte doit se désintéresser et de son âme (nafs) et de son cœur (qalb). Ainsi seulement, « l'Etre adoré devient le véritable but ». Sa définition du repentir est assez curieuse ; il en fait avec la pénitence les points essentiels sur lesquels le fidèle doit porter son attention. L'attrition permanente (hozn) ne tient qu'une place infime de même que l'examen de conscience — Mohâsaba —. La raison — 'aql — n'intervient pas dans la vie du croyant pas plus que la réflexion intellectuelle — fikr —. Dans ses rapports avec le Chîkh, le mourid ne doit pas oublier qu'en acquérant, grâce à lui,

la science et la pureté, « sa poitrine sera libre de toute inquiétude pour l'avenir ». Son attachement pour lui doit être absolu; car le caractère sacré du Chîkh pour les mourids est analogue au caractère sacré du Prophète pour ses compagnons. Pendant la récitation du Dhikr, le mourid doit ainsi avoir, devant ses yeux, l'image du Chikh. Sur ce point, la doctrine d'Ibn 'Aïsa se rapproche sensiblement de celles des Tijâniya et surtout des Naq-Chbendiya qui se représentent dans leur esprit pendant la récitation du rituel certaines figures symboliques telles que leur mort prochaine et le tombeau dans lequel ils seront enfermés. Le rapprochement établi entre les qualités du chien et celles que doit avoir le mourir ne paraît pas être d'Ibn 'Aïsa. Selon Rinn, ce rapprochement aurait été fait par Si Hasan Al Baçri, mort en l'an 110 de l'hégire (728 de J.-C.).

Mais ce qui domine toute cette thèse, c'est « l'Intention » — « Niya » — et l'amour divin — « Mohâbba » —. Dans l'acte, l'élément essentiel est l'intention que l'on purifie de toute hypocrisie. Cette sincérité dans la foi est plus efficace que l'œuvre elle-même. Le désir du croyant « doit être de posséder la Divinité ». Ibn 'Aïsa a été amoureux de Dieu au même titre qu'Al Hallaj et peut-être toutes proportions gardées, que le Prophète lui-même (1). Ses adeptes se doivent de faire passer la « Mohâbba » et la « Niya » avant toute autre considération. On connaît le dicton populaire : « L'amour divin est 'Aïssâouï comme la Sonna est Msnâouïya ». En parlant de la Mohâbba, 'Abd Allah Ben Mohammad Ben 'Abd Allah Al Hasanî 'Al Isma'ili dit qu'elle constitue le « capital » — Râs Al Mâl — de la confrérie Aïssâouïya. Les termes 'Ichq — désir passionné — et Châouq — amour de convoitise — restent inemployés.

Seul, le vocable — « Mohâbba » — est à noter, vocable que rejetait 'Abd Al Oûâhid Ibn 'Zeïd, comme une survivance judéo-chrétienne indoue (2). Le désir mystique des perfections divines éclate chez Ibn 'Aïsa. Celui-ci lui oppose la suggestion satanique qu'il rapporte à l'ignorance. L'inintelligence résulte de la fréquentation des gens de mauvaise foi. L'intention pure et l'amour divin permettent à l'adepte d'accéder jusqu'à la divinité parfaite. Le rapprochement de Dieu est l'aboutissement logique des efforts du croyant. Ibn 'Aïsa préconise dans ce but de réciter la chhoda. La théorie qu'il esquisse ne manque pas de saveur. Il fait partir l'adepte du « Lah » des mystiques exaltés pour l'amener, par la récitation de la formule entière, à l'anéantissement complet de son être dans l'essence divine

(1) Hypothèse d'Al Ghazâlî sur les débuts de la vie intérieure de Mohammad. — Cf. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, p. 121.

(2) *Passion d'Al Hallaj*, pp. 515-749. — *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, p. 176.

même. La dernière proposition de son sermon résume toute la thèse. C'est un cri de pitié pour toutes les créatures qui méconnaissent les voluptés de cette vie ascétique et mystique. A noter l'emploi des termes *Al Fana*, la Science de l'annihilation, et *Al Baqa*, la science de la pérennisation, qui situent à eux seuls toute la doctrine : « S'anéantir en Dieu afin de subsister en lui » (1).

2° *Aoûrâd, Adhkâr, Ahzâb et règles liturgiques de la confrérie*

Les *Aoûrâd*, *Ahzâb* et *Adhkâr* complètent la *thariqa* dont la base fondamentale est constituée par l'*Oûçia*. La confrérie des 'Aïssâouâ possède trois *Oûirds* ou oraisons distinctes : l'*Oûird Al Kabîr*, l'*Oûird Al Motaouas-sith* et l'*Oûird Aç-çaghîr*. Le premier, l'*Oûird Al Kabîr*, est réservé à l'usage de ceux qui s'absorbent entièrement dans des pratiques de dévotions continues, le second, ou *Oûird intermédiaire*, est, par contre, destiné aux lettrés qui peuvent consacrer dans la journée quelques instants à la récitation de cette formule; quant au troisième, le moins compliqué, il est conféré surtout aux affiliés peu instruits ou besogneux obligés de compter avec les exigences de la vie. Chez les *Tijâniya*, l'*Oûird* impose au faqîr deux autres obligations dites « *choroût aç-çihha* » et « *choroût al Kamâl* », les conditions de validité et les conditions de perfection. Les conditions de perfection sont :

La nécessité d'avoir, pendant la récitation de l'oraison, les images du *Chikh* et du *Prophète* présentes à la pensée;

L'obligation de saisir le sens intime de l'oraison;

L'orientation vers la qibla;

La récitation mentale de l'*Oûird*.

Quant aux conditions de validité, elles peuvent s'énoncer dans l'ordre suivant :

Absence totale de toute impureté;

Propreté absolue du corps, des effets et de l'endroit choisi;

Silence complet pendant la récitation;

Foi profonde.

Ces obligations ne sont (2) pas connues des 'Aïssâouâ qui ne font d'ailleurs aucune distinction entre les conditions de perfection et de validité. Les prescriptions qui frappent l'adepte 'Aïssâouî varient avec le degré de

(1) Termes employés pour la première fois par *Kharrâz*. — *Massignon*, op. cit., p. 271. — La traduction de ces termes est de *Massignon* lui-même.

(2) Se reporter au traité : *Kitâb Bouhhiâ Al Mostafid du Chikh Sîdi Mohammad Larbi As-Sâih, Ach-Charqi Al 'Amri*, p. 123.

complexité de l'Oûird adopté par lui. Ainsi pour les pratiquants de l'Oûird Aç-Çaghîr l'orientation vers la qibla n'est pas absolument nécessaire; on ne leur demande que de se trouver dans un état de pureté corporelle complet. Pour l'Oûird Al Motaouassith il n'en est pas de même; l'orientation vers la qibla devient nécessaire en même temps que la pureté corporelle et l'observance rigoureuse du texte de l'Oûird. Une grande régularité est également prescrite dans l'énonciation de l'Oûird, toute négligence pouvant être, selon la tradition, très sévèrement sanctionnée. Les obligations deviennent encore plus lourdes pour ceux qui reçoivent l'Oûird Al Kabîr. Ce dernier exige de l'adepte qu'il renonce au monde, se retire dans la « Khloûa », fasse des veillées et s'impose une abstinence continue; il lui commande aussi de n'avoir de présent à la pensée que l'image du Chikh. L'orientation vers la Mekke, comme toutes les autres prescriptions relatives à l'observance du texte et la compréhension du sens intime de l'oraison, sont, bien entendu, inéluctables. L'Oûird Al Kabîr est fait d'ailleurs pour les ascètes, écœurés des bassesses de ce monde, plongés dans le mysticisme le plus absolu.

Cette savante gradation dans la complexité et la longueur des Oûirds nous permet de saisir tout de suite le processus de l'initiation chez les 'Aïssâouâ. Il n'est pas dit explicitement que tout adepte doit nécessairement commencer par l'Oûird Aç-çaghîr avant d'entreprendre les autres. Dans la pratique, c'est la règle que l'on suit. Les adhérents débutent ordinairement par l'Oûird Aç-çaghîr. Lorsqu'ils sont suffisamment familiarisés avec cet Oûird, ils demandent au moqaddem-initiateur l'autorisation d'être initiés au second. En général, ils ne vont pas très loin. L'Oûird Al Motaouassith est le plus répandu après l'Oûird Aç-çaghîr. Celui-ci est recherché aujourd'hui par tous ceux qui exercent un métier; l'Oûird Al Motaouassith est spécial aux tolbas et aux adouls. Rares sont ceux qui, par besoin de dévotion, arrivent jusqu'à l'Oûird Al Kabîr. Le « Mzoûâr » des 'Aïssâouâ que nous questionnions un jour au sujet de l'Oûird Al Kabîr nous assurait que depuis longtemps déjà les adhérents de toutes les confréries montraient au Maroc moins d'ardeur à pratiquer leur culte. « Jadis, ajoutait-il, il était commun de trouver à Miknâs des pratiquants de l'Oûird Al Kabîr; aujourd'hui, ils se font rares et se cachent afin de ne pas se faire connaître. » Ainsi le caractère de progression ascendante de l'initiation ne doit pas nous échapper. D'une oraison simple, l'adhérent passe par un processus savamment conçu à l'oraison la plus complexe, la plus absorbante qu'il soit. De simple « mourid » qu'il était, l'adhérent est devenu « Faqîr » puis « Çoufî ». Arrivé au terme de la vie spirituelle, il a fait abstraction de tout pour n'être plus qu'à sa dévotion mystique. Réduit au néant il ne vit plus que pour la Divinité dans un état perpétuel de ravissement.

Il est bon de préciser que chez les 'Aïssâoûa comme dans toutes les autres confréries sans doute, les adeptes sont autorisés, en cours de voyage, à réduire la longueur des Oûirds qu'ils pratiquent. La règle la plus courante est qu'ils peuvent remplacer les centaines par les dizaines; mais ils sont tenus de répéter après chaque dizaine la formule du « Zjr ». Par ailleurs, les Oûirds de la secte sont conférés soit verbalement, soit par écrit. Ils sont indifféremment donnés aux hommes et aux femmes qui en font la demande. On notera que les Oûirds 'Aïssâoûa sont faits pour être récités en plein jour. Cette particularité est d'autant plus étonnante que les doctrines Châdoûliya ou leurs dérivés établissent que les prières de nuit sont plus méritoires (1). Dans certaines congrégations, l'usage veut que le moqaddem-initiateur suspende son chapelet au cou du récipiendaire. Chez les 'Aïssâoûa cette pratique ne semble pas être généralisée; néanmoins, on verra plus loin que les adeptes figurant un rôle animal suspendent autour de leur cou pour l'initiation un chapelet qui passe pour avoir appartenu au Chikh Al Kâmil. L'initiation à l'Oûird chez les 'Aïssâoûa n'est pas précédée de noviciat; la cérémonie est par ailleurs toute simple. L'adepte s'engage par serment à une discrétion absolue sur tout ce qui intéresse l'Ordre et à une obéissance passive aux Chefs spirituels de la confrérie. Ce serment est accompagné de la traditionnelle poignée de main « l'ah'd » qui rappelle celle du Prophète à ses compagnons. En plus de l'ah'd, l'adepte doit également promettre de rester fidèle à son Chikh (Çohba). Il ne lui est pas interdit de s'affilier à d'autres confréries que la sienne; il peut, s'il le juge utile, prendre plusieurs Oûirds différents. Ce qu'on lui défend, c'est de prêter serment ('Ah'd) à la fois dans sa confrérie et dans une autre. La possibilité lui est laissée d'abandonner, le cas échéant, son Oûard pour un autre; il n'est pas autorisé à les pratiquer tous les deux en prêtant double serment. C'est la règle de l'Istihbâb.

Suivent les textes exacts de chacun des Oûards.

a) *Oûird Al Kabîr* (2)

Oûird Aç-çobh :

Le Ta'ouâdh et la Bismallah (7 fois). — La Bismallah (100 fois). — Louange à Dieu! Grâces soient rendues à Dieu! (1 fois) — ô Protecteur! ô Observateur! accorde-moi ta protection; ô Savant, ô Compatissant, ô Bienveillant, je m'en

(1) Cette oraison n'a pas été donnée par Rinn.

(2) Cf. Depont et Coppolani, p. 360. Au sujet des Oûirds de la secte des 'Ammârîya.

remets à toi; ô Dieu (100 fois). — Le Ta'ouâdh et la Bismallah; ô mon Dieu! j'implore ton pardon; ô Seigneur, reviens à toi en me repentant de tous mes péchés tant véniels que mortels, de mes négligences commises dans un moment d'inadvertance, de mes pensées viles et conceptions erronées (100 fois). — Louanges et grâces à Dieu (1 fois). — O Protecteur! ô Observateur, accorde-moi ta protection; — ô Savant, Compatissant et Miséricordieux, je me confie à toi, ô Dieu (100 fois). — Le Ta'ouâdh et la Bismallah; ô mon Dieu! répands sur notre maître Mohammad, ta preuve et ton prophète, sur sa famille et ses compagnons, des bénédictions qui me permettront de gravir les degrés de la pureté et d'atteindre l'extrême exclusivité (auprès de toi) des bénédictions en rapport avec l'étendue de ta science, avec ce qu'a écrit ta plume et ce que ton livre a énuméré (500 fois). — Louanges et grâce à Dieu, ô Observateur! ô Protecteur, etc... (100 fois). — Le Ta'ouâdh et le Bismallah; il n'y a de Dieu que Dieu, Mohammad est son Prophète (3.000 fois). — Chaque centaine est suivie du Ta'ouâdh et de la Bismallah; je demande pardon à Dieu le Puissant, l'Unique, le Vivant, l'Eternel et reviens à Lui (100 fois). — Louanges et grâce à Dieu, ô Protecteur! ô Observateur (100 fois). — Le Ta'ouâdh et la Bismallah; Dieu nous suffit, louanges à Dieu; il n'y a de Dieu que Dieu, Dieu est le plus grand (100 fois). — L'Istighfâr (100 fois); ô mon Dieu! répands tes bénédictions sur Notre Seigneur en nombre aussi étendu que ta création, aussi grand que le poids de ton trône, aussi abondantes que l'encre qui sert à transcrire tes paroles, aussi étendues que ta science.

Oûird Ad'-d'oha :

La Bismallah (1.000 fois). — Louanges et grâces à Dieu! O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, le Prophète, l'Ignorant, sur sa famille et ses compagnons, ainsi que le Salut (500 fois). — Louanges et grâces à Dieu (4.000 fois). — La Soûrate Al Ikhlâç (1 fois); ô mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, ton Prophète, etc... (1.000 fois).

Oûird Azhzhoh'r :

La Bismallah (1.000 fois). — Il n'y a de Dieu que Dieu, Mohammad est le Prophète de Dieu (4.000 fois). — Il n'y a de volonté ni de force qu'en Dieu, l'Exalté, le Considérable (1.000 fois).

Oûird Al 'Açr :

La Bismallah (100 fois). — Il n'y a de Dieu que Dieu, Mohammad est le Prophète de Dieu (4.000 fois). — Le Digne des plus grandes louanges, le Très Saint, le maître des anges et de l'Esprit (1.000 fois). — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammed, la lumière des lumières, le secret compagnons, bénédiction sans fin comme ta perfection, etc... (1.000 fois).

Oûird Al Maghreb :

La Bismallah (1.000 fois). — La Fâtiha (1.000 fois). — Le verset Koursî (1.000 fois). — La Soûrate Al Ikhlâç (1.000 fois); — ô mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, la lumière des lumières, le secret

des secrets, le plus noble des vertueux prophètes, le plus généreux de ceux sur lequel la nuit jette l'obscurité et le jour la lumière; plus précieux que les gouttes de pluie tombant, les plantes et les arbres poussant depuis le commencement jusqu'à la fin du monde; bénédictions qui dureront pendant tout le règne de Dieu, l'Unique, le Tout-Puissant (100 fois).

Oûird Al 'Achâ :

La Bismallah (100 fois); — Gloire à Dieu, tu es Dieu; que ta Grandeur est majestueuse (100 fois). — Gloire à Toi, tu es Dieu; que ta dignité est considérable (100 fois). — Gloire à Toi, tu es Dieu dont les noms sont sanctifiés (100 fois). — O mon Dieu! répands tes bénédictions complètes, un Salut parfait sur notre Maître et Seigneur Mohammad. Celui qui solutionne les difficultés dissipe la tristesse, satisfait les besoins et exauce les désirs, la meilleure des fins, celui grâce à la générosité duquel les nuages se transforment en pluie sur sa famille et compagnons (100 fois) (1).

b) Al Oûird Al Motaoûassith (2).

Oûird Aç-Çobh :

La Bismallah (100 fois). — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, proportionnellement au nombre de tes créatures, en rapport avec la satisfaction de ton âme, le poids de ton trône et de tes prodiges (100 fois). — La Heillâla (100 fois); — Dieu est le plus grand (100 fois). — Je demande pardon à Dieu, le Puissant, des péchés que j'ai commis (100 fois). Il n'y a de Dieu que Dieu, le Fort, le Ferme, le Tout-Puissant (100 fois); — et l'adepte termine par la formule : que les bénédictions de Dieu soient sur le Prophète, notre maître Mohammad, etc...

Oûird ad'-d'oha :

La Bismallah (100 fois). — La Heillâla (1.000 fois). — La Soûrate Al Ikhlâç (1.000 fois); — ô mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, sur sa famille et sur ses compagnons et accorde-leur le salut (1.000 fois).

Oûird Azh-zhh'r :

La Bismallah (1.000 fois). — Il n'y a de force ni de volonté qu'en Dieu, l'Elevé, le Considérable (1.000 fois). — O mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, sur sa famille, sur ses compagnons et accorde-leur le salut (1.000 fois).

(1) Cette dernière invocation qui porte le nom de « Aç-calât Al Kâmila », se retrouve dans nombre d'initiations. On lui donne aussi le nom de « Aç-calât At-taziya ».

(2) L'Oûird que nous reproduisons ci-dessus est conféré à Miknâs, par les descendants du Chikh. Il se distingue de celui que reproduit Rinn, par quelques variantes sans grande importance.

Oûird Al 'Açr :

La Bismallah (100 fois). — La Heillâla (1.000 fois). — Le Digne des plus grandes louanges, le Très Saint, le Maître des Anges et des Esprits (100 fois); — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, sur sa famille et ses compagnons et accorde-leur le salut (1.000 fois).

Oûird Al Maghreb :

La Bismallah (1.000 fois). — La Fâtiha (1.000 fois). — La Soûrate Al Ikhlaç (1.000 fois); — Que les bénédictions de Dieu soient sur le Prophète ainsi que le Salut (1.000 fois).

Oûird Al 'Achâ :

La Bismallah (1.000 fois); — Gloire à Dieu, tu es le Dieu — que ta grandeur est majestueuse! (100 fois); — Gloire à toi — tu es Dieu — que ta dignité est immense! (100 fois); — Gloire à toi — tu es le Dieu dont les noms sont sanctifiés (100 fois); — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, sur sa famille et ses compagnons et accorde-leur le salut (100 fois). — Chaque fois que les indications précédentes sont prononcées cent fois, dire trois fois de suite la formule « Azzjr » : ô Protecteur; ô Observateur; protège-moi; ô Indulgent! ô Clément! ô très Compatissant! ô Libéral! je m'en remets à toi, ô Allah!

c) Oûird Aç-çaghîr**Oûird Aç-çobh :**

Le Ta'ouâdk (1 fois); — La Bismallah (100 fois); ô fort (100 fois); — ô mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammed le Prophète, l'Ignorant et sur sa famille et ses compagnons et accorde-leur le salut (100 fois). — Après chaque centaine, dire la formule « Az-zzjr » et répéter la « Jillâla » trois fois de suite.

Oûird Azh-zhh'r :

Répéter les mêmes formules en changeant les mots : O le Fort par O le Bon!

Oûird Al 'Açr :

Répéter les mêmes formules mais, à la place de : ô le Bon, dire : ô le Ferme.

Oûird Al Maghreb :

En faire de même en remplaçant : ô le Robuste par : ô Malik!

Oûird Al 'Achâ :

Dire à la place de : ô Malik, ô le Donateur, Excellence.

La formule Az-zjr ainsi que l'Ism Al Mofrad sont prononcés trois fois de suite après chaque centaine.

Selon Al Ghazâlî, l' « Oûird Aç-çaghîr », appelé aussi « Oûird Al 'Amma » — l'oraison du peuple — est du fqih Sîdî Mohammad Ben Ach-chérîf Al Baraka Al Mona'm Sîdî Hajj Al H'âdî, naqib des descendants du Chîkh, qui en reçut l'investiture de son maître Sîdî Al Hajj Mohammad Bel Hajj Sahli Al Korâtî, lequel, lui-même, la reçut de Sîdî 'Abd Allah Ben As-Sittel, un des petits-fils du Chîkh. La chaîne se continue par Sîdî Saâd Ben Naceur, surnommé Oûld Khomsîa; Sîdî Hajj Ahmed Ben 'Abd-Allah As-shimî; Sîdî Mohammad Ben Boû Mdiân Ben Hajj; Sîdî Hajj 'Abd el Oûâh'h'âb Hajjî; Sîdî Mohammad Ben Mdiân; Sîdî 'Abd Allah Ben Ahmad Al Gzzâr, inhumé à Salé; son père Sîdî Ahmad, inhumé aussi à Salé; Sîdî 'Abd Allah Algzzâr, enterré à Miknâs; Sîdî Al Hartsî Ben Moûsa Ben Hasan; Sîdî 'Abd-Allah Ben Moûsa Ben 'Alî, patron des Aît Râs; Sîdî Qasem Addoûkkâlî; Sîdî Moûsa Ben 'Alî, Çahib Aç-çokhra; enfin Sîdî M' Hammad Ben 'Aîsa. Les autres appuis mystiques rattachant l'enseignement de ce Chîkh à 'Alî Ben Abî Thâleb ont été donnés dans le premier chapitre.

Indépendamment des Oûirds, la tharîqa 'Aïssâoûîya comprend un nombre considérable d'ahzâb et d'adhkâr (vulgo. Dhikrat.). Le plus important de ces azhâb, celui qui constitue en somme, avec l'Oûaçia et les Oûirds, l'ossature même de la tharîqa, s'intitule « Sobhân ad-daïm » — « Gloire à l'Eternel ». Ce hizb est pour les 'Aïssâoûa ce qu'est le Qanoût pour les Qadriya, l'Onmoûdaj pour les Kittâniya, la Çalât Machichiya pour les Der-qâoûa, et enfin la « Jaouh'ara » pour les Tijâniya. On n'exagérera pas en affirmant que le « Sobhân Ad-Daïm » est plus pratiqué que l'Oûird lui-même. Sa renommée est telle que la foule se sert souvent de l'appellation de « Açhâb » ou Ah'l Sobbhân ad-daïm pour désigner les adeptes d'Ibn 'Aîsa. Rares sont les moqqaddems qui ignorent ce Hizb, mais plus rares sont encore ceux qui apprennent l'Oûird. Cette anomalie s'explique du fait que les moqqaddems sont tenus de diriger hebdomadairement la récitation du Sobhân ad-daïm, tandis que l'Oûird ne leur impose aucune obligation similaire. Ce Hizb, dont le texte a été traduit par l'interprète militaire Arnaud et analysé par Rinn dans « Marabouts et Khouans », commence par quelques versets du Coran très connus. Il se poursuit par le Hizb Al Falâh de Sîdî Abou 'Abd Allah Sîdî Mohammad Ben Soleimân Al-jazoûlî, hizb amputé de la Chh'âda qui en marque la fin. Le Sobhân Ad-daïm proprement dit est l'oraison qui vient immédiatement après le Hizb Al Falâh et qui commence à la phrase « Al 'Azîz dhoû Al Jalâl » pour finir à « Oûa Jamî' Al Moû-minin ». Cette oraison est encore de Sîdî Mohammad Al-Jazoûlî. Le Chîkh Al Kâmil lui a surajouté deux autres invocations : la première qui va de « Ah'l An-njd Oûat-Ta' dîm, à « tsomma takhtem bis-salâm 'âla n-nabî

ach-chafi' » est l'œuvre de Sîdî Mohammad ben Mohammad Aṣ-ṣaghîr As-soheîlî; le second, qui commence à la phrase « Baraka Al Khadir ya Ilhî » pour aboutir à la « Jilâla » est celle du Chîkh Abouîl 'Abbès Sîdî Ahmad Ben 'Omar Al Hârtsî. Cette dernière invocation porte l'énumération sans ordre apparent, mais avec un désir évident de rythme, de trente-huit Saints différents appartenant à toutes les branches du Soufisme. Commencant par Moulâï Idris I et II, cette longue énumération s'achève par Sîdî l'Jazouîlî, Sîdî Mohammad et Sîdî Honeina. Contrairement à ce que prétendent certains 'Aïssâouâ, le nom d'Abouî Ishaq, l'israélite marocain musulmanisé par l'entremise du Chîkh, ne figure pas dans cette liste.

Cet ensemble d'oraisons diverses, amalgamées avec peine, forme un tout hétérogène auquel les 'Aïssâouâ ont donné le nom de Sobhân Ad-dâim. Ce Hizb a fait l'objet de multiples commentaires. Les plus notoires sont ceux de Sîdî 'Abd Al Oûarîts Al Yalsoûtî et de Sîdî Mohammad Ben Ibrahim Al Idrîsî Al Marrâkchî, cité plus haut (1). Tel l'Oûird de la secte, le Sobhân ad-dâim doit être récité par l'adepte tous les jours après la prière du Çobh et tous les vendredis à la Zâouîya sous la direction du moqaddem. D'autre part, il constitue l'Hymne 'Aïssâouî par excellence, l'un des rares chants religieux qui comportent un accompagnement instrumental. A. Chottin, le musicologue connu, dit que ce poème écrit en prose cadencée équivaut à quatre-vingt-dix vers. Il ajoute qu'au point de vue mélodique le Sobhân ad-dâim se rattache à notre mode majeur, mais avec prédominance de la quinte. Il le classe dans le mode « Jorka » correspondant au mixolydien du plain-chant, à l'hypophrygien des Grecs qualifié de grave et sévère par ces derniers (2). Au cours de leurs cérémonies nocturnes, les 'Aïssâouâ initiés le psalmodient entièrement en modifiant souvent la mesure, en tronquant la mélodie pour suivre les irrégularités rythmiques de la prose (3). Dans les processions, au contraire, ils se bornent à répéter à satiété, soutenus par le miaulement éperdu des « Ghaita », le martellement continu des « Thobol », les deux premières phrases du Sobhân ad-dâim d'Al Jazouîlî (4).

— Al 'Azîz dhou'l Jalâl — La Illah Illa Allah!

— Al Hakim dhou'l Kamâl — La Illah Illa Allah!

Par l'importance du rôle qu'il joue, le Sobhân Ad-daïm occupe une place à part dans la liturgie des 'Aïssâouâ. Au point de vue mystique, il est du reste sensé avoir d'incomparables vertus. Sîdî Mohammad Al Mah'dî Al Fâsî rapporte en particulier que le serviteur du Sultan Abouî 'Abd Allah

(1) Cf. supra, p.

(2) Cf. *Hespéris*, année 1923, 2^e trimestre, p. 278. Communication sur les airs populaires recueillis à Fez, par A. Chottin.

(3) Ibidem, p. 278.

(4) Ibidem, p. 279.

Mohammad 'Alî Al-Jermat résolut de prendre la Zâoùiya de Sîdî 'Alî Al-lh'ibî, un des membres de l'Odre Jazouîlî-Aïssâouî. Il vint de nuit avec ses cavaliers. Lorsqu'il se dirigea vers la Zâoùiya, il s'en trouva séparé par une muraille dont il fit le tour sans pouvoir la franchir. Après avoir essayé mais en vain de pénétrer à l'intérieur de la Zâoùiya, il se retira. Quand cette histoire parvint à la connaissance de Sîdî 'Alî Al-Lhibî, celui-ci dit : « Je n'ai pour toute muraille que le Hizb d'Al Jazouîlî. »

Le même auteur, dans le « Momattî' Al Asma' » s'exprime ainsi :

« Le Sobhân Ad-dâim a une force évidente, une puissance étonnante, un caractère manifeste; il constitue une défense contre les dangers qui peuvent surgir. »

Dans son commentaire du hizb, le Chîkh Sîdî Mohammad Al Marrâkchî dit également :

« Nous n'avons jamais vu de pratiquant du Sobhân ad-daïm qui n'ait bénéficié d'une bénédiction et d'une lumière abondante. »

Enfin le Chîkh Ahmad Bel Mah'dî rapporte que le Chîkh Al Haoûarî a écrit au sujet du hizb Al Falâh :

« Certes, la récitation du Hizb complet est préférable pour les trois raisons suivantes :

1° L'entr'aide mutuelle des cœurs qui résulte de la récitation commune;

2° La vérité contenue dans ce précepte du Prophète : « Il n'est pas de groupe de musulmans réunis pour prononcer l'éloge de Dieu qui ne soit entouré d'anges et recouvert de la paix et de la miséricorde divines. »

3° Le resplendissement de l'Islam qui résulte de sa récitation et le soutien que cette dernière procure aux musulmans dans le besoin.

Le Sobhân Ad-daïm a été introduit par Rinn dans la notice qu'il a rédigée sur les Aïssâoua. Il est donc inutile de le donner de nouveau. Nous ne ferons que traduire la pièce de vers qui, dans les ouvrages liturgiques de la confrérie, en précède le texte.

Cette pièce de vers est la suivante :

Si tu veux obtenir l'objet de tes desseins et de tes désirs,
La Sainteté et la proximité de Dieu pour toujours,
Te guérir des maux et de la douleur,
Triompher des chagrins, des malheurs et des peines,
Aie confiance au Prophète de Dieu
Et fais-en le but que tu te proposes.
Il te sera dans les deux mondes un asile sûr (1),
Et régugie-toi en Ibn 'Aïsa le sagace et en son Hizb,
Qui est utile, entre les dhikrs, au culte unique de notre Dieu.

(1) Le texte mentionne le mot « grotte ».

Heureux le Serviteur de Dieu qui lit le Hizb,
 Et surtout qui termine ouvertement par la récitation du Dhikr :
 Paix sur lui, ô le Pur, qui a eu une manifestation de la sollicitude (divine).
 Sois en éveil et dis en commençant : homme!
 Je place ma confiance en le Vivant qui ne périt jamais.

Outre le Sobhân Ad-Daïm, les 'Aïssâouâ récitent aussi une multitude d'ahzâb. Nous avons déjà cité plus haut le hizb Al Ibriz » de Sidî Moham-mad Ben 'Aïsa, le Hizb Al Hoçn Oûa l-Istiqâma du même auteur, le hizb Al Hamd de Sidî Mohammad Al-Jazouîlî et l'invocation dite : Oûazhifa Rbbâ-nîya. A cette liste déjà longue on peut ajouter l'Istighâta du Chikh-initia-teur Sidî Ach-chérif, mort en 1625 et inhumé à la Zâouïya de Sidî Al H'arî de Tunis, la Mosabbîât Al 'Achar de Sidî Ibrahim Atta-mimî, le Hizb Al Kabir d'Abou'l Hasan Ach-châdilî, le Hizb Al Bhar du même auteur, le Hoçn Al Haçoûn d'Al Hatimî, le Hizb Ad-doûr Al 'Aâli du même auteur, le Hizb An-nâouâouî, l'Oûazhifa de Sidî Ahmad Az-zroûq, la Da'ouâ dial Kouîrsî d'Al Ghazâlî, le Hizb Al Hafd' Oûa'l Lothf, le Hizb Al-latâïf Oûa l Adkhâr et le Hizb Al Ftah Oûa'n-nçr. De toutes ces invocations et formules rituelles, la Mosabbîât Al 'Achar, l'Istighâta, le Hizb Ibriz, le Hizb Al Hoçn Oûa'l Istiqâma, l'Oûazhifa ar-rbbâniya, l'Oûazhifa de Sidî Ahmad Az-zroûq, le Hizb Al Hamd, le Hizb Al Bhar et An-naouâouî, nous paraissent au Maroc les plus recherchés par les lettrés 'Aïssâouâ. Suit la traduction de la Mosabbîât Al 'Achar d'at-tamimi (1) :

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, Louanges à Dieu le Maître des deux mondes, le Clément, le Miséricordieux (2), etc... (7 fois); — Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, dis : je me réfugie auprès du Maître des hommes, etc... (3), (7 fois); — Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, je me réfugie auprès du Maître de l'aurore (4) (7 fois). — Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, dis : Il est digne de louanges, etc... (5) (7 fois); — Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, dis : Aux infidèles, etc... (7 fois); — Dieu, l'Unique, le Vivant, l'Eternel, jusqu'à « le Considérable » (6) (7 fois); — Gloire à Dieu, Grâces soient rendues à Dieu. Il n'y a de force ni de volonté qu'en Dieu, l'Elevé, l'Incommensurable (7 fois); — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur Mohammad et sur sa famille ainsi que tu les as répandues sur Abraham,

(1) Cette invocation fait le sujet d'une étude de l'imam Abou Thâlib Al Mkkî intitulée : « La pâture des cœurs ». — Qaouîb Al Qoloûb — 'Ach-Cha'ramî dit à ce sujet : « Les chioûkh n'ont pas cessé de recommander cette invocation à leurs mourids depuis le Chikh Abou Qasim Al Kachini jusqu'à notre Ckikh Al Hârîchi ». — Cf. MOHAMMAD BEN IBRAHIM AL ANDALOUSI. *Commentaire du Sobhân Ad-dâïm*.

(2) Premiers versets de la Sourate Al Baqar « La vache ».

(3) Sourate « Les hommes ».

(4) Sourate « L'aube du jour ».

(5) Sourate « L'Unité de Dieu ».

(6) Verset Al Kouîrsî de la Sourate « La vache ».

bénis le Prophète et sa famille comme tu as béni Abraham et sa famille; Tu es digne d'éloges et illustre (7 fois); — O mon Dieu! pardonne à mes enfants et à moi-même, pardonne aussi aux musulmans et aux musulmanes, aux enfants des deux sexes, qu'ils soient vivants ou morts (7 fois) — O mon Dieu! fais-nous et fais-leur tôt ou tard dans la religion, dans ce monde et dans la vie future ce dont on est digne et ne nous fais point, ô Seigneur, ce que nous méritons; Tu es miséricordieux, doux, généreux, libéral, compatissant, clément (7 fois); — Louanges à Dieu. » (Fin). — En règle générale, l'adepte continue par la formule : J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu; j'atteste aussi que Mohammad est le Prophète de Dieu (77 fois). — Puis il lit une autre prière dite : « Mossabbia'ât » et ainsi conçue :

« Je me réfugie auprès de Dieu contre Satan le lapidé (7 fois); — Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, ô mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad et sa famille et accorde-leur le salut (7 fois); — J'invoque le Pardon de Dieu; certes Dieu est miséricordieux et clément (7 fois); — Il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu l'Elevé, l'Incommensurable (7 fois); — Il n'y a de Dieu que Dieu; il n'a pas d'associé, l'Empire est à lui; les louanges lui sont destinées; Sur toutes choses il est puissant (7 fois); — Je demande à Dieu le bonheur de ce monde et dans la vie future (7 fois); — Je demande l'immunité dans ce monde et dans la vie future; Je demande aussi le pardon dans les deux vies (7 fois); — Je demande à Dieu la bienveillance dans ce monde et la vie future (7 fois); — Je demande à Dieu la crainte en ce monde et la vie future (7 fois); — Je demande à Dieu le bien dans les deux vies (7 fois); — Je demande la faveur et le succès dans ces deux vies (7 fois); — Que les grâces de Dieu soient sur Gabriel, les anges, les Prophètes, les envoyés (7 fois); — Que les bénédictions de Dieu soient sur Gabriel, Mohammad Al Khadir; Que les faveurs de Dieu soient perpétuellement sur Gabriel (7 fois); — Louanges à Dieu le Maître des deux mondes (100 fois), (certains ne répètent cette formule que 70 fois seulement); — Que les éloges soient adressés à Dieu, le maître des deux mondes (100 fois). »

L'Istighâtsa (1) est une Qaçîda dont le sujet porté sur l'isnad initiatique du Chîkh Al Kâmil; elle ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà :

Je t'invoque, ô mon Maître, accueille ma supplique.
Nul autre que toi ne peut écarter mon malheur;
Ma tristesse s'est accrue, puis les choses qui me sont nécessaires m'ont été supprimées.
Celui qui était au nombre de mes aides m'a négligé;
Et les moyens d'existence m'ont été restreints de toutes parts;
Secoure-moi par une marque de Ta bienveillance qui m'arrive vite;
Par la chaîne des pôles, je t'invoque; ô notre Dieu!
Pour obtenir l'objet de mes désirs et l'effacement de ma faute.
Par considération pour Ibn 'Aïsa, celui qui embrasse la Gloire et la Grandeur;

(1) L'Imploration du Secours.

Et montre sa sainte intervention parmi les hommes.
 Que de chagrins sont dissipés par sa puissance occulte!
 Lorsque l'injustice du temps porte violemment un coup (?),
 La lumière de son Maître très illustre se répand;
 C'est Al Hâritsî, le très noble, qui jouit d'un grand respect.
 Son Maître est le Chikh Al-Jazoûlî Mohammad,
 Qui a un pouvoir surpassant tout pouvoir.
 Son Maître est Amghar, le savant de son temps,
 Chef fidèle et sûr dans la science de la Vérité;
 Son Maître est 'Otsmân, possesseur de la bonté et de la pureté.
 Le Chef des sciences, du peuple et des gens de la loi Divine;
 Son Maître est Ar-Rgraguî, possesseur de la chasteté;
 Il a effectué à la Mekke vingt pèlerinages.
 Son Maître est Al H'indi qui se lève par Dieu.
 Que de générosité n'a-t-il pas répandue sans don (sans recevoir de don).
 Son maître est 'Ann'as. Il a obtenu parmi les hommes de nombreux dons.
 C'est lui mon but et l'objet de mes désirs.
 Son Maître, le très illustre, est Al Qarafi, notre Chef.
 Il a un rang dépassant tout rang.
 Son Maître, le très pieux, dont la supériorité a apparû,
 Est Al Maghrabî, qui est invoqué pour repousser le mal.
 Son Maître, le pôle du genre humain et son Châdilî,
 Est 'Alî qui atteint dans sa gloire l'apogée de la félicité.
 Son Maître est 'Abdessalem, celui qui occupe un rang important et élevé dans
 la Sainteté.
 Son Maître, le Chikh de la sollicitude, possesseur de la sagesse,
 Est Al Madâni, qui enrichit les mourids par un regard.
 Son Maître est le très intègre, le Faqir « Al Kâmil ».
 L'Imâm de la voie droite en tout chemin.
 Son maître est le Chikh des Chioûkh, celui qui demain appellera (?) la gloire de
 la religion, la Grotte du Salut.
 Son Maître le très illustre est Aboû l Hasan,
 Surnommé Noûr Ad-dîn, le pôle de la voie droite.
 Son Maître, le trésor du faible, est Mohammad,
 Surnommé « Taj Ad-dîn », parmi les amis de Dieu.
 Son Maître, le très illustre, dont le rang est élevé,
 Se nomme Chams Ad-dîn — le soleil de la religion.
 Son Maître est Al Qazoûinî, parfait dans la science,
 Qui obtient un rang élevé par le prodige.
 Son Maître est Al Baçrî, le pôle de l'action noble et généreuse;
 Dont la célébrité vient de tout autre.
 Son Maître, le très illustre, est Aljoneid, leur Chef,
 Plein de la science du peuple au-dessus du trône (?).
 Son Maître, le très influent, est S'aid, assisté
 De la direction du Clément, le Trésor du don.
 Son Maître est Saâd dont j'ai appris
 Qu'il est l'ami et l'aimé. En lui est la guérison de mon mal,
 Son Maître est « Fatah As-so'ouîdi »,

Par qui le chagrin se dissipe vraiment dans l'aisance et la gêne.
 Son Maître est Al Ghazouâni qui observe la prière,
 Aux qualités parfaites et à la conscience très belle!
 Son Maître, le très pur, le sacrificateur, est Jabr,
 Par qui Dieu éteint tout feu et toute sédition.
 Il fut dépossédé du royaume qu'il quitta
 Et reçut en compensation un royaume durable jusqu'à la Résurrection.
 Son père est l'époux d'Al Batoûl,
 Qui préserva par son âme (son cœur) l'âme noble du Prophète,
 Le Ciel de la sienne de la religion, la lumière de l'existence.
 Il est le savant très illustre et le port de Médine.
 Il est pénétré du mystère de celui qui le reçut de son gendre.
 Il fit apparaître les sciences du peuple, puis la thariga,
 A la mort du plus généreux intercesseur,
 Mohammad le plus pur des envoyés imams.
 O pourvoyeur de Biens! ô Toi qui écoutes la prière!
 O Toi qui dissipes les chagrins en toute circonstance,
 Tu dépasses les limites de la bonté et de la générosité.
 O Dieu de la création!
 Cette assemblée est venue demander le don.
 Exauce leur prière, car tu es Celui en qui l'on espère pour exaucer les vœux.
 Traite l'assistance par une faveur.
 Et, par une marque de ta bienveillance occulte, ô le Bienfaiteur,
 Tu es leur Gouverneur, ô le très Généreux dans la vie présente.
 Et au jour où les pages seront pliées devant le Khalifa,
 Accueille, ô mon Dieu! l'intercession de ceux précités,
 Suivant l'Ordre dans chaque parti.
 Accueille l'intercession du Chef des Envoyés, Mohammad,
 Le Prophète de la voie droite pour tous au jour de la Résurrection.
 Accorde, ô mon Dieu! à celui qui se dirige vers nous,
 Des Haouîris, des enfants et la maison de la vénération.
 Etends le pardon et les marques de Ta satisfaction à toutes les créatures,
 Et traite-les avec bonté à tout instant,
 Ta bonté est étendue et ta générosité vaste,
 Et ta puissance est proclamée à chaque instant.
 Répands, ô mon Dieu! tes bénédictions et accorde le salut
 A celui par qui tu illuminés les choses existantes dans chaque pays,
 Ton Prophète, le pur des envoyés, Mohammad,
 Le fondateur de la religion, de la Vérité et de l'Œil de la Loi divine,
 Ainsi qu'à sa famille, à ses compagnons, à chaque suivant,
 Aux suivants des suivants et aux Saints.

Le Hizb Al Ibriz ou « Hizb de l'or pur », dit aussi Hizb-Mobâarak, « hizb bény » est attribué au Chikh Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa. Comme le Sobhân Ad-dâim, il est, dans les traités de liturgie, précédé d'une Qaçida qui ne présente, à notre point de vue, aucun intérêt réel. Le texte du Hizb n'est qu'une suite de louanges adressées à « celui qui est plus près du fidèle

que la veine jugulaire ». L'épithète Al Ibriz semble se rapporter au Prophète lui-même, « le trésor de la gloire et du grand succès ».

O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre Seigneur Mohammad Al Ibriz, le trésor de la gloire et du grand succès, l'homme à l'œil de la beauté resplendissante et droite, qui a reçu toutes les grâces que le regard peut percevoir, l'ancien, le soleil de la vérité éclatante, témoignant de la sollicitude et de l'extrême et parfaite sincérité, l'étendard de la clémence orné de la lumière d'un secret, l'œil de la vie qui a obtenu les qualités de supériorité et d'honneur, prière qui resplendit sur son auteur par les lueurs qui comportent les grâces de ta miséricorde, ô miséricordieux! ô mon Dieu! par la sincérité des gens qui sont sincères devant Toi! par ceux qui sont choisis parmi l'élite de tes créatures, par l'humilité des Prophètes faisant remonter sincèrement leur origine à Toi; par ta magnificence, ta sublimité et ta beauté s'élevant par l'apparition de la miséricorde et de la paix! La Grandeur a apparu d'une manière éclatante, faite en partie de Lui (le Prophète) pour faire régner la clémence au moment de l'arrêt fatal, ainsi que la décision dans le jugement. Il a certes rempli la mission qui lui a été confiée et les pages du Salut ont été parcourues. Ta beauté apparaît à ceux qui ont le vif désir dans le miroir de la vision. Il s'est humilié sincèrement en se dirigeant vers Toi et en implorant humblement la compassion. La lumière du pardon luit du côté de la Clémence, car Tu n'opprimes pas les cœurs craintifs. Sans ton apparition par la vision de la beauté, tous eussent péri par Ta magnificence. Grâces te soient rendues, ô mon Dieu! pour les faveurs que Tu as accordées, car tout être existant ne nie pas ce que Tu as donné généreusement. Et si Tu nous avais confié à un autre que Toi, l'espace d'un clin d'œil, quiconque eût commis la moitié d'un atome de péché ne fût pas délivré. Mais Ta bonté s'étend à tous Tes amis. Si Ta Justice constitue un péril pour celui qui Te désobéit, Tu le couvres du voile de la bonté, à tel point que celui qui ne croit pas à Ta grâce s' imagine que personne n'a de pouvoir sur lui. Tu es le Juste et le Miséricordieux. Je Te prie de me protéger et de me garantir contre le doute, le polythéisme, la cessation de la grâce par la vengeance et le regard humilié et asservi vers un autre que Toi. Nul autre que Toi ne peut désormais découvrir le mal et nul n'a de bonheur qu'en se convertissant à Toi. C'est Toi qui supputes tout ce par quoi Tu mets l'être humain dans la gêne. Tu es plus compatissant que lui. Accorde-moi généreusement une marque de Ta bonté, afin que je ne m'incline que vers Toi, réjouis-moi par l'amabilité de Ta reconnaissance dans les fenêtres de l'ignorance et indique-moi un chemin qui me conduise vers Ta Majesté. Il n'y a aucun obstacle à ce que Tu donnes. Et, où le pouvoir était placé en autres que Toi, l'obstacle se produirait et le don se restreindrait. Grand bien fasse à celui qui fait halte sur le bord de la vaste mer de tes bienfaits dont tu as montré et caché ce que Tu as voulu par Ta sagesse. Tout est motif à Te rendre grâce, ô mon Dieu! inspire-moi! durant combien de temps n'ai-je espéré tes faveurs qui sont inépuisables car les dépôts s'étendent à toutes choses, de même que dans ce bas monde qui T'appartient, Ta miséricorde s'étend à tous les êtres existants et distingue particulièrement ceux qui ont proclamé Ton Unité. Je crois en tes envoyés! O mon Dieu! accorde-moi l'amour de Tes Saints qui Te vouent un Culte sincère et pur! Place-moi dans leur nombre parmi ceux qui sont agréés par Toi et garde-moi par l'œil de Ta

sollicitude qui n'a point de cesse! Tu es l'Ami et le Défenseur! ô mon Dieu! par la crainte révérentielle que Tu inspires... Rapproche-moi de Toi contre l'éloignement, délivre-moi de la plaisanterie par la gravité; vêts-moi d'un manteau fait du mystère de l'impétuosité, de cette crainte triomphante lorsque je rencontrerai un tyran opiniâtre et accorde-moi l'appui de Ton aide précieuse. Tu es plus près de moi que la veine jugulaire! Je ne nie pas Ta supériorité et ne reconnais nul autre que Toi! Qui donc me préservera contre Toi si Tu rends obligatoire le châtiment. Celui qui Te déteste n'est pas heureux et celui à qui Tu fais miséricorde n'est pas malheureux. Si Ta miséricorde ne précédait pas Ton courroux, Ta générosité et Ta volonté n'apparaîtraient pas à celui que Tu repousses. O Dieu! nous Te prions de nous accorder toujours la paix accompagnée des marques de Ta bienveillance occulte... Nous sommes faibles et ne pouvons supporter le malheur. Tu T'habitues à celui que Tu aimes. C'est de Toi que vient le bien. Nous Te demandons qu'il ne soit pas suivi d'un ennui qui déchire le voile de Ta protection. Le généreux doit octroyer ses dons à celui qui s'est mal conduit envers lui, sans médiateur. Comment ne rétribuerait-il pas celui qui vient avec le pacte du médiateur, Ton ami que Tu as couronné du diadème de la gloire et de la victoire, que Tu as assisté en le rapprochant de Toi au plus haut point de Ton royaume et que Tu as placé au rang de la gloire dans l'étendue de Ta Toute-Puissance, notre Seigneur Mohammad, — que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le Salut! — Que tu as dirigé vers Ta religion droite, que Tu as rendu généreux parmi tous ceux que Tu honores et par la voie que Tu as envoyé la vérité. Il a acquis le butin de la prière, du mystère et de la gloire, si bien qu'il vit les mystères et les sens cachés par Ta sublime Majesté!... Tu lui as conféré exclusivement le pouvoir d'intercession divine en faveur de son peuple le jour du Jugement dernier, intercession espérée par Tes créatures, les gens de Ton Ciel et de Ta Terre, qui ne demandent qu'elle. Nous Te prions, ô Dieu, de le récompenser pour nous ainsi qu'ils croient en lui et de répandre sur lui et sa famille Tes bénédictions innombrables et sans discontinuité, tant que Tu dureras, que Ton rôle s'élèvera et que Ta Puissance s'affirmera. O mon Dieu! Place-moi parmi ceux qui entrent dans son parti et meurent pour sa religion, accorde-moi la faveur de sa puissante intercession auprès de Toi, ne place pas entre lui et moi un regard furtif, cache-moi dans son amour, mets-moi en sûreté sous l'égide de sa protection... lie-moi par un pacte dont découle celui des gens sincères et permets-moi de lui toucher sa noble main. Les doigts se sont enchevêtrés jusqu'à ce que j'aie obtenu l'objet désiré et il me dit : « Je ne l'ai pas caché. Tu le sais mieux que moi! O mon Dieu! Nous Te prions de nous donner une langue déliée, infatigable et inlassable dans son éloge et qui ne cesse de Te remercier et de Te rendre grâces pour les marques que nous avons obtenues de Ta bonté. O mon Dieu, répands sur lui et sur sa famille Tes bénédictions en aussi grand nombre que Tes connaissances englobant Tes révélations et Tes secrets et que les choses que Tu embrasses de chaque regard et durant l'éternité, ainsi que sur tous les Prophètes et les anges vertueux par un effet de Ta bonté et de Ta générosité. O le cher! O le Tout-Puissant! O mon Dieu! accueille mon invocation, réalise mon espoir et réserve-moi, ainsi qu'à tes serviteurs les croyants, une fin accompagnée de la « Chhâda ». — Ainsi soit-il! Il n'y a de Dieu que Toi! Gloire à Toi! J'étais parmi les injustes (3 fois). La louange s'adresse à Dieu, le Maître des mondes! (Fin.)

Le Hizb Al Hoçn Oûa'l Istiqâma ou le Hizb « de la vertu et de la droiture » est, comme le Hizb Al Ibriz, attribué au Chikh Al Kâmil; il présente ceci de particulier qu'il préconise la prière et la prononciation des deux Chh'âdât, ces formules fatidiques qui font disparaître le souci, le chagrin... le schisme dans ce bas-monde et dans l'autre :

Certes Dieu a témoigné les marques de sa satisfaction aux croyants puisqu'ils Te révèrent sous l'arbre. Il a su ce que renfermaient leurs cœurs, il fit descendre sur eux la paix et les récompenses par une victoire proche et un nombreux butin que vous prendrez. Dieu est puissant et savant. O Dieu! accorde-nous les moyens de nous acquitter du devoir de l'obéissance par Ta sainte assistance et de nous observer strictement. Nous aurons une conduite droite comme Tu l'as ordonné! O Dieu! la droiture est la perfection et l'effort est perdu de quiconque n'est pas droit. Ne nous perds pas, car Tu es Puissant en toutes choses! O Dieu! Tu ouvres à ceux qui te prient une porte sublime entre les Portes de la connaissance! Instruits-nous de ce que nous ne savons pas, car Tu es le Savant par excellence des sciences occultes! Tu as dit, et Ta parole dit la vérité : « Priez-moi, et je prierai pour vous. » O Dieu! place-nous parmi ceux dont Tu as illuminé les cœurs et les visages dans ce bas monde et dans l'autre, car Tu es puissant en toute chose, surtout ceux dont les visages portent la trace de la prosternation. Que Dieu leur témoigne les marques de sa satisfaction et qu'ils soient satisfaits en lui. Dis : « Par la grâce de Dieu et par sa miséricorde, qu'ils soient réjouis. » O Dieu! la prière vêt celui qui la récite de vénération, de bonté, de sagacité et de souvenir. Elle constitue le moyen d'apercevoir Ton noble visage : Des visages seront alors tournés vers leur Maître. O Dieu! Place-nous parmi ceux qui sont l'objet de Ton amour et dont Tu as dilaté les cœurs, ceux à qui tu as promis Ta sagesse, par amour pour l'âme de l'Islam, l'âme de la meule, de la Religion, le pivot du Salut et de la Félicité et rends-nous heureux par Ton amour et par Ton agrément, car Tu es puissant en toute chose! Nous t'implorons par l'invocation que T'a adressée Khadir — le Salut soit sur lui! — O Dieu! O Toi qu'une audition n'en fait pas négliger une autre; ô Toi, que les affaires ne retardent pas; ô Toi, que les instances des insistants n'importunent pas, fais-nous goûter la fraîcheur de ton pardon ainsi que la douceur de Ta science et de Ta miséricorde, ô le plus Miséricordieux! O Dieu! Tu connais nos pensées intimes et ouvertes. Assepte nos excuses. Tu connais notre besoin, exauce nos vœux. Tu sais ce que nos âmes renferment, pardonne-nous nos péchés. O Dieu! nous te demandons de nous accorder une foi qui gagne nos cœurs, une certitude sincère, afin que nous sachions que seul ce qu'a décidé Dieu nous atteindra et l'agrément de ce que Tu nous as dispensé! O Dieu! Tu as dit : « Il n'y a de Dieu que Dieu. » Protège-moi, car quiconque pénètre dans Ta Citadelle est à l'abri de Ton châtement et de Satan qui ne peut parvenir à Lui. Nous avons pénétré dans Ta Citadelle. Il n'y a de Dieu que Dieu l'Unique. Il n'a pas d'associé. Le Royaume lui appartient ainsi que la louange. Il est puissant en toute chose. Tu n'as pas d'autorité ou d'empire sur mes esclaves. O Dieu! la prononciation des deux chah'âdat fait disparaître le souci, le chagrin, l'impénétrabilité, l'obscurité du polythéisme, la pauvreté de l'hypocrisie en matière religieuse, le schisme dans ce bas monde et dans l'autre. Louanges à Dieu qui a

dissipé notre chagrin! Notre Dieu est miséricordieux et digne de louanges! O Dieu! nous Te demandons pardon de tout péché dont nous sommes repentis et dans lequel nous sommes retombés! Nous implorons Ton pardon pour la promesse que nous T'avons faite, et que nous n'avons pas tenue! Nous Te demandons pardon pour tout acte par lequel nous désirions nous attirer Tes faveurs et qui fut agréable à un autre que Toi! Nous te demandons pardon pour toute faveur que Tu nous as attribuée et qui a servi à nous révolter contre Toi! Nous implorons Ton pardon, ô le Dieu instruit des choses cachées pour tout péché que nous avons commis à la clarté du jour ou dans les ténèbres de la nuit, isolément ou en société, secrètement ou ouvertement. Pardonne-nous, car nul autre que Toi ne pardonne les péchés. Louanges à Dieu devant la magnificence duquel toute chose s'anéantit. Louanges à Dieu devant la puissance de qui toute chose s'humilie!

Nous ne reproduirons pas l'Oûazhîfa de Sîdî M' Hammad Ben 'Aïsa ni le Hizb Al Bhar qui ont été donnés tous deux par Rinn (1). On trouvera ci-après les textes de l'Oûazhîfa de Sîdî Ahmad Az-zrrouq et les Hizbs Al Hamd et An-Naoûaoûî qui nous paraissent encore inconnus. Voici la première de ces oraisons :

Le Taoua'dh et la Bismallah. Votre Divinité est Dieu l'Unique. Il n'y a de Dieu que Lui, le Clément, le Miséricordieux. A-leur-mim-Dieu! Il n'y a de Dieu que Lui, le Vivant, l'Eternel. Les fronts seront alors baissés devant le Vivant, l'Eternel. Dieu! Il n'y a de Dieu que Lui, le Vivant, l'Eternel. Celui qui ne somnole ni ne dort jamais jusqu'à : le Considérable. Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Ha, mim, la révélation des livres est l'œuvre de Dieu, le Chéri, le Savant, Celui qui pardonne le péché jusqu'à la fin de la sourate. A Dieu appartient ce qui se trouve dans les cieux comme sur la terre. Si vous montrez ce qu'il y a dans vos âmes, ou vous le cachez... — Jusqu'à la fin de la sourate : Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Dieu : O infidèles, etc... La Bismallah : dis : Je me réfugie auprès du Maître de l'aurore, etc... (3 fois). — La Bismallah : dis : Je me réfugie auprès du Maître des hommes, etc... (3 fois). — O mon Dieu! Je me réfugie auprès de Toi contre toute idée polytêiste que je pourrais concevoir et j'implore ton pardon pour ce que je ne connais pas (3 fois). — O mon Dieu! Je me réfugie auprès de Toi contre les préoccupations et les chagrins. Je me réfugie auprès de Toi contre la faiblesse et la paresse. Je me réfugie auprès de Toi contre l'avarice et la pusillanimité. Je me réfugie auprès de Toi contre le succès des créances et la tyrannie des hommes (3 fois). — O mon Dieu! je me réfugie auprès de Toi contre la pauvreté ainsi que contre le châtement du tombeau. Il n'y a de Dieu que Toi (3 fois). — O mon Dieu! préserve mon corps, ô mon Dieu, préserve-moi dans ce que j'entends et ce que je vois. Il n'y a de Dieu que Toi (3 fois). O mon Dieu, tu es mon maître. Il n'y a de Dieu que Toi. Tu m'as créé. Je suis ton esclave et reste de tout mon pouvoir fidèle à Ton pacte. Je me réfugie auprès de Toi contre le mal que j'ai pu te faire. Je reviens à Toi par un effet de Ta grâce. Pardonne-moi. Car il n'y a que

(1) Cf. Rinn, op. cit., p. 329.

Toi qui effaces le péché (3 fois). — O mon Dieu! par Toi je me trouve dans le bien-être, Ta paix est la crainte. Achève de me combler de tes bienfaits de toutes sortes : paix et crainte dans ce monde et dans la vie future (3 fois). — Les faveurs accordées à moi-même ou à une autre de tes créatures viennent de Toi seul. Tu n'as pas d'associé. A Toi les Louanges, à Toi les grâces (3 fois). — Grâce te soient rendues, ô Maître, comme il convient à Ta majesté, à Ton pouvoir considérable (3 fois). J'accepte le Dieu pour Maître, l'Islam pour Religion, notre Seigneur Mohammad, — que les bénédictions et le Salut soient sur lui! — pour Prophète (3 fois). — Gloire à Dieu! Louanges à Dieu en nombre aussi étendu que Ta création, aussi grand que le poids de ton trône, aussi abondant que l'encre qui sert à transcrire Ta parole (3 fois). Je me réfugie auprès des versets de Dieu contre les iniquités de ses créatures (3 fois). — Au nom de Dieu, formule dont la prononciation immunise contre toute chose tant sur cette terre que dans les cieux. Il entend tout; Il sait tout (3 fois). — Je me réfugie auprès de Dieu qui entend et sait tout contre Satan le lapidé (3 fois). — C'est lui, Dieu l'Unique, qui connaît ce qui est apparent et caché. Il est clément, miséricordieux jusqu'à la fin de la sourate Al 'Acr (1 fois). — Gloire à Dieu, le Considérable (3 fois). — Je me retranche auprès du Maître de la Puissance et du Royaume. Je m'attache au maître de la Toute-Puissance et de l'Empire. e m'en remets au Vivant qui ne meurt jamais. Ecarte de nous le mal. Tu es puissant en toutes choses (3 fois). — La Bismallah, — La Sourate Qoreich : ô mon Dieu, nourris-nous comme tu les as nourris et rassure-nous comme Tu les as rassurés; fais que nous soyons du nombre de ceux qui célèbrent Tes louanges. J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Toi. J'implore Ton pardon et reviens à Toi (1 fois). — Je demande pardon à Dieu. le Considérable, l'Unique, le Vivant, l'Eternel et je reviens à Lui (3 fois). — O mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre Maître Mohammad, Ton serviteur, Ton Prophète, Ton envoyé, le Prophète ignorant, sur sa famille et ses compagnons et accorde-leur le Salut (3 fois). — Que Abi Bkr, 'Umar, 'Utsmân et Ali soient agréés de Dieu ainsi que les compagnons, ceux qui les ont suivis et ceux qui les suivront jusqu'au jour du jugement dernier (1 fois). — Gloire à Ton Maître, le Maître de la Puissance, en dépit de ce qu'ils invoquent. Que le Salut soit sur les envoyés de Dieu. Louanges à Dieu, le Maître des deux mondes (1 fois). — Il n'y a de Dieu que Dieu (100 fois). — Prononce ensuite une seule fois la formule : Mohammad est l'envoyé de Dieu. J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu. — J'atteste que Mohammad est le Prophète de Dieu (3 fois). — Faites, ô Maître, que nous persévérions dans sa récitation. Faites-nous tirer profit de ses bienfaits et faites encore que nous soyons les meilleurs parmi ceux qui le prononcent (3 fois). — O Maître des deux mondes! (3 fois); Faites que nous soyons au matin sous votre protection. ô Seigneur! (3 fois). — Faites que nous soyons au soir votre agréé. ô Seigneur! (3 fois). — O Maître des deux mondes (3 fois; il n'y a de Dieu que Toi, Maître; — ô Toi qui nous rassembles, pardonne nos péchés (3 fois); — Amin (3 fois); — O Maître des deux mondes (3 fois); Pardonne nos péchés antérieurs. O Toi qui connais les secrets (3 fois); — Amin (3 fois). — O Maître des deux mondes! — O Toi qui connais notre condition, ne dévoile pas notre pudeur (3 fois); — Amin (3 fois); — O Maître des mondes! — O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre Maître Mohammad, sur sa famille et accorde-leur le Salut (10 fois). — O Maître des deux mondes! Salut sur les envoyés de Dieu. Louanges à Dieu, le Maître des deux

mondes (1 fois). — La Bismallah — la Fâtiha (3 fois). Certes Dieu et ses anges prient pour le Prophète; ô vous qui priez pour lui et invoquez le Salut en sa faveur. O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre maître Mohammad, le Prophète, l'ignorant, sur sa famille, sur ses compagnons et accorde-leur le Salut (1 seule fois). — Que les bénédictions de Dieu, ses grâces et ses miséricordes soient sur notre maître Mohammad, ton esclave, ton Prophète, ton envoyé, aussi nombreuses que les paires, les unités et les paroles complètes et bénies de Dieu. — Gloire à ton Maître, le Maître de la puissance en dépit de ceux qu'ils invoquent. Que le Salut soit sur les envoyés, grâces soient rendues à Dieu le Maître des deux mondes!

Voici le Hizb Al Hamd de Sîdî Mohammad Al-Jazouî :

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux; que les bénédictions de Dieu soient sur notre maître Mohammad. — Grâces soient rendues à Dieu qui nous a comblé de bienfaits, en nous octroyant la foi et la résignation en la volonté de Dieu et nous a envoyé notre Prophète, notre Maître, notre Seigneur Mohammad. — Que Dieu l'Exalté lui accorde les meilleures bénédictions et le Salut le plus pur. Louanges à Dieu qui nous a conduits dans cette voie. Nous n'étions pas capables d'être dirigés, si Dieu ne nous avait guidés. Les envoyés de notre Maître ont apporté la vérité. O mon Dieu! à Toi les louanges comme Tu les mérites; accorde Tes bénédictions à notre Maître Mohammad comme tu en es capable; fais-nous ce dont Tu es digne. Certes, Tu es capable d'indulgence. Que de nombreuses actions de grâces soient adressées à notre Dieu, notre Maître étant éternel et chacun de nous périssant. Louanges à Dieu! Que la gloire de Dieu soit proclamée par toutes sortes d'actions connues ou inconnues de moi en compensation de tous les bienfaits dont il nous comble, connus ou inconnus de moi. Que des actions de grâce soient rendues à Dieu pour payer les bienfaits et les récompenser de la réitération de ses libéralités. O mon Dieu, je ne compte pas les louanges qui Te sont adressées à Toi-même. Louanges à Dieu qui, par sa Grandeur, sa Gloire, sa Force, humilie toute chose. Louanges à Dieu qui amène toutes choses dans la voie droite. Grâces soient rendues à Dieu, à l'appel duquel sont venus les cieux et la terre. Louanges à Dieu comme il convient à sa dignité et à sa grandeur. Louanges à Dieu, le Maître des deux mondes, comme il convient à sa générosité et à sa majesté. O mon Dieu! A Toi les louanges comme il sied à la majesté de ton visage, à la grandeur de ton autorité. O mon Dieu! à Toi les louanges comme il convient à la majesté de ton visage et à l'importance de ton rôle. O mon Dieu! à Toi les louanges, à Toi tout le pouvoir, à Toi aussi toutes les créatures. Vers Toi reviennent toutes choses. Je te demande le bonheur complet dans ce monde et dans la vie future. Je me réfugie auprès de Toi contre tous les maux dans la vie présente et future. Louanges à Dieu, qui devance toutes choses et en est le créateur. Louanges à Dieu qui suit toutes choses et qui en est l'héritier. Louanges à Dieu qui donne toutes choses et en est le défenseur. Louanges à Dieu qui est intime à toutes choses et les englobe entièrement. Que les louanges soient adressées à Dieu, nombreuses, parfaites, comme il convient que notre Maître soit loué. O Dieu! Je me trouve sans force pour repousser ce que je fais et ne puis posséder ce que je désire. La chose est entre tes mains. Personne n'est aussi pauvre que moi. O mon Dieu! ne permets

pas à mon ennemi de se venger de moi; ne me discrédite pas aux yeux de mon ami. Ne fais pas de ce bas monde ma préoccupation constante ni le terme de ma science; à cause de mes péchés, ne me place pas sous l'autorité de quelqu'un qui ne me ferait pas miséricorde. — O Toi qui es le plus miséricordieux. O mon Dieu! Je me mets sous ta protection contre tout ce que tu as créé et que tu créeras jusqu'au Jugement dernier. O mon Dieu! je me trouve, grâce à Toi, dans le bien-être, la paix et la crainte; complète les grâces dont tu me combles dans ce monde et dans la vie future. O Toi qui es le plus miséricordieux, ô Maître des deux mondes. — Tu n'as pas d'associé. — A Toi les louanges! A Toi les éloges! O mon Dieu! Tu es plus grand et plus illustre qu'eux. Fais-nous ce dont tu es digne; ne nous fais pas ce que nous méritons. O mon Dieu! je me réfugie auprès de toi contre ce que je connais et invoque ton pardon pour ce que je ne connais pas. Gloire à Celui qui est devenu inégalable par sa magnificence. Gloire à Celui qui s'enveloppe du manteau de sa sublimité. Gloire à Celui qui n'a pas d'égal. Gloire à Celui qui a imposé la mort à ses serviteurs. Que les mérites de Dieu soient proclamés. J'ai recours en sa louange. Gloire à Dieu le sublime; il n'y a de Dieu que Dieu. Notre maître Mohammad est l'envoyé de Dieu. Que les bénédictions divines soient sur lui tant que durera l'empire de Dieu. O mon Dieu! affermis la connaissance de la Chh'âda dans mon cœur et efface mes péchés. Pardonne également aux croyants et croyantes, aux musulmans et musulmanes tant vivants que morts par un effet de Ta miséricorde. O Toi, le plus miséricordieux! O Maître des deux mondes! Que les grâces divines ainsi que le Salut se perpétuent sur notre Maître et Seigneur Mohammad, le sceau des Prophètes, l'Envoyé des envoyés, ainsi que sur sa famille et ses compagnons. Louanges à Dieu, le Maître des deux mondes!

Suit le Hizb du Chikh Sîdî Aboû Zakaria Sîdî Yahia An-nâouaouî :

Au nom de Dieu. Dieu est le plus grand, Dieu est le plus grand. J'atteste sur mon âme, ma religion, ma famille, mes enfants, mes biens, mes amis, leurs croyances et leurs richesses, mille, mille fois. — Au nom de Dieu. Dieu est le plus grand, Dieu est le plus grand. J'atteste sur on âme, ma religion, ma famille, mes frères, mes biens, mes camarades, leurs croyances, mille, mille fois. Il n'y a de force ni de volonté qu'en Dieu. — Au nom de Dieu, sur ma religion, mon âme, mes enfants. — Au nom de Dieu, le Maître de sept cieux, le Maître de sept terres, le Maître du trône sublime. — Au nom de Dieu dont la récitation immunise contre toute chose sur la terre comme dans le ciel. Il entend et sait tout. — Au nom de Dieu, je débute; avec la même formule, je conclus : Allah! Allah! Allah! Je n'associe personne à mon Dieu — Dieu (4 fois). — Je n'associe personne à mon Dieu (4 fois). — O mon Dieu! il n'y a de Dieu que Dieu, plus cher, plus noble et plus grand que ceux que je crains et évite. Par Toi, ô mon Dieu! je trouve protection auprès de toi contre les méchancetés de mon âme, d'autrui et de tous ceux que mon maître a créés. Par Toi, ô mon Dieu! je me protège contre eux. Par Toi, ô mon Dieu! je me protège contre leurs iniquités. Par Toi, ô mon Dieu! je frappe leurs poitrines. — Je place devant moi la formule : Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux (3 fois). — Dire, il est le Dieu unique jusqu'à la fin de la Sourate. — Je dis également la même formule à ma gauche, à ma droite, devant moi, derrière moi, au-dessus de moi,

au-dessous de moi, autour de moi. O mon Dieu! Je te demande pour eux et moi de nous accorder généreusement les bienfaits qu'un autre que toi ne peut accorder. O mon Dieu! place-moi parmi ceux de tes serviteurs qui doivent te servir et qui sont à ta charge, parmi tes protégés, ceux auxquels tu accordes les faveurs, que tu protèges et entoures de soins. Place-moi dans ton clan, contre tout démon, potentat, homme injuste, oppresseur, jaloux, scorpion, serpent et lion. Tu es maître de toute bête féroce et dispose de ses destinées? Certes, mon maître est sur le droit chemin. Le seigneur des hommes me suffit; le nourricier des heureux me suffit, le défenseur des assistés me suffit, le vainqueur des affligés me suffit. Quel excellent défenseur! Parmi toutes ses créatures, Dieu me suffit. Certes mon maître est Dieu qui a fait descendre le Livre et qui protège les justes. Quand tu lis le Coran, nous déployons un voile entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future. Nous avons recouvert leurs cœurs d'enveloppes afin qu'ils ne comprennent pas; nous avons jeté la pesanteur dans leurs oreilles. Quand tu prononces dans le Coran le nom de Dieu, l'Unique, ils tournent le dos pour fuir avec dégoût (1). S'ils se détournent de tes enseignements, dis-leur : Dieu me suffit; il n'y a point d'autre Dieu que Lui. J'ai mis ma confiance en Lui; il est possesseur du grand trône (7 fois), (2). — Ensuite faire le simulacre de cracher à ta droite, à ta gauche, devant toi, derrière toi. Puis dis : J'ai caché mon âme dans les trésors de Dieu; leur serrure est ma crainte en Dieu; leurs clefs : ma formule. Il n'y a de force qu'en Dieu. Grâce à toi, ô mon Dieu, je me défends en éloignant de moi ce que je pense et ne peux pas. Point de pouvoir ni de force à la créature en comparaison de la puissance de Dieu. Dieu nous suffit. Quel excellent défenseur! Il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu, le Sublime, le Considérable. Que tes bénédictions soient sur notre Maître Mohammad, sur sa famille et sur ses compagnons. Louanges à Dieu le maître des deux mondes! »

Il nous serait possible de transcrire ici d'autres Hizbs encore inédits et extraits des manuscrits de la confrérie. Nous croyons inutile de le faire de crainte de développer ce chapitre sans grande utilité apparente. Le fait à retenir, c'est que les foqara 'Aïssâoua sont tout particulièrement servis en oraisons mystiques. Il semble même que leur temps soit entièrement absorbé par la récitation de ces interminables prières. Ajoutons que le liturgisme très chargé des séances de Dhikr n'est pas fait pour alléger leur tâche. A Tunis, où l'Aïssaouisme sévit à l'état suraigu, les séances de « recollection », qui se tiennent le vendredi soir à la Zâouïya de Sidi Al H'ri, se prolongent indéfiniment. Elles débutent par la psalmodie collective et solennelle de Sobbhân ad-dâim, suivie de la prononciation des formules coraniques suivantes :

Il n'y a de Dieu que Dieu (100 fois).

Mohammad est le Prophète de Dieu. Que Dieu répande sur lui ses béné-

(1) Sourate « Le Voyage Nocturne », versets 47-48-49.

(2) Sourate « Le Repentir », verset 130.

dictions. — Mohammad est le Prophète de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui (4 fois).

Mohammad est le Prophète de Dieu. Que les bénédictions de Dieu soient sur lui. — Notre Seigneur est l'ami de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. Il n'y a de Dieu que Dieu (100 fois).

Mohammad est le Prophète de Dieu. Que les bénédictions de Dieu soient sur lui (100 fois).

Il n'y a de Dieu que Dieu (300 fois).

Allah! (1), (300 fois).

Mohammad est le Prophète de Dieu. Que les bénédictions soient sur lui! — Mohammad est le Prophète de Dieu. Que le Salut soit sur lui! (4 fois).

Mohammad est le Prophète de Dieu. Que les bénédictions soient sur lui. — Notre Seigneur est l'ami de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — Ibrahim (Abraham) est l'ami de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — Mousâ (Moïse) est l'interlocuteur de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — 'Aïsa (Jésus-Christ) appartient à l'essence de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — Al Khadir est l'ami de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — Mes Seigneurs sont des hommes de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur eux; — Mon Chikh est l'ami de Dieu. Que le Salut de Dieu soit sur lui. — Monseigneur est le Prophète de Dieu. Que les bénédictions de Dieu soient sur lui. — J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu. J'atteste que Mohammad est le Prophète de Dieu (3 fois).

O mon Dieu! tu nous a donné la vie! O Dieu! ô notre Maître! Tu nous fais mourir. O mon Dieu! ô notre maître! Tu nous as affermis! O mon Dieu, notre Maître! C'est à Toi que nous revenons dans les moments pénibles. O Maître! O notre Dieu! (3 fois).

O mon Dieu, ainsi soit-il! O Maître des deux mondes, la prière et le Salut soient sur Toi, ô Notre Seigneur! O Prophète de Dieu! la prière et le Salut soient sur Toi! O Notre Seigneur! ô ami de Dieu! deux millions de prières et deux millions de Saluts soient sur Toi, ainsi que sur tes compagnons. O le plus généreux des Créateurs auprès de Dieu!

Ces formules achevées, les adeptes entreprennent ensuite à haute voix et en commun la lecture d'une poésie dite : « Mendoûma At-tâïa » du Chikh Sîdi M' Hammad Ben 'Aïsa :

Je débute par la formule : Bismallah : — Au nom de Dieu!

Que sa gloire soit proclamée!

Je demande au donateur par excellence la meilleure aide.

Gloire à Celui qui, par un effet de sa bonté, dirige les hommes dans la bonne voie;

Qui ouvre les portes des cœurs par sa grâce;

Répand sans cesse ses faveurs et ses bénédictions;

Et lance les vagues de la science et de la vérité!

Ton navire, ô Toi, si tu es intelligent,

Voguera sur les flots grâce à la lumière de l'amour divin;

Ses rames seront l'éloignement des épreuves et des malheurs;

(1) C'est l'Ism Al Mofrad que les adeptes peuvent répéter autant de fois qu'ils le désirent.

Son pilote le conduira vers le Salut éternel.
 J'ai fui tous les humains sans exception.
 Peut-être verrais-je Celui que mon cœur chérit.
 J'ai abandonné mes amis, ma famille et mes voisins;
 J'ai rendu mes enfants orphelins et me suis séparé de mes proches.
 J'ai tourné mon visage vers le Créateur du Ciel
 Et me suis détourné de ses astres lumineux (Ciel).
 J'ai suspendu mon cœur aux plus hautes dignités.
 J'ai dévoilé la vérité sans laisser de doutes;
 Pour me récréer, j'ai laissé paraître librement mes regards
 Dans les sens cachés et intimes.
 Et me suis enfoncé, à tous les degrés, dans les mers de la divination;
 J'ai ceint le sabre de la gloire dans la mêlée du combat;
 Et devins le maître de l'heure à chaque degré de mon élévation,
 J'ai possédé entièrement le pays de l'Occident,
 Et tout le pays de l'Orient se trouve dans ma main.
 Un de ceux qui les possédaient m'en a mis en possession
 Et m'y a laissé comme successeur avec la meilleure ligne de conduite.
 Je porte aux suprêmes grandeurs comme j'abaisse aux rangs les plus vils.
 Je destitue les uns, je favorise les autres;
 J'élève les rangs de certains au-dessus du trône;
 J'égaye les esprits, protège les âmes,
 Ressuscite les cœurs frappés par la mort inexorable.
 Je subjugue le tyran, abats l'oppresseur, assiste l'opprimé, grâce à la puissance
 de mon pouvoir.
 Je console celui que la tristesse accable et rends célèbre l'inconnu.
 Je remonte le moral de celui qui éprouve des pertes.
 Les secrets m'ont été inspirés, la sagesse m'a été donnée.
 Je suis ainsi parvenu aux rangs de la grandeur resplendissante.
 Si tu es affligé, gêné ou atteint par un malheur,
 Si encore la misère ou la maladie te terrasse,
 Dirige-toi vers le Gharb, presse le pas et dis :
 O Ibn 'Aisa, mon Chikh, viens vite à mon secours.
 Que de chagrins se dissipent en ma seule compagnie.
 O mourid, ne crains rien et ne redoute pas l'oppresseur!
 L'œil de la protection (divine) est fixé sur toi,
 Et je suis, sans aucun doute, présent auprès du mourid.
 Je le regarde à tout instant,
 Tant qu'il se nourrira de mon amour;
 Et qu'il restera attaché à mon Hizb, mon Oûird et ma Hadra.
 Je viens en aide à mon mourid,
 Lorsque la tyrannie du sort l'accable de ses épreuves.
 Je me suis présenté à la porte d'Allah, seul et ne croyant qu'à lui seul.
 Je fus appelé : O Ibn 'Aisa! entre dans ma Hadra!
 Et il me dit : « Tu es le pôle de la terre entière. »
 Et tous les serviteurs de Dieu devinrent mes sujets.
 Je disposai de toutes les forces de la nature par ordre
 De Celui de qui dépend toute chose.

Le Maître me rapprocha (de lui) et j'obtins un regard,
 Et mes cavaliers parcoururent entièrement les deux terres.
 Les gens du ciel et de la terre connaissent mon impétuosité.
 Je suis le Saint de Dieu, le secours de ses Serviteurs;
 Et l'épée de la justice à l'égard d'un oppresseur embarrassant.
 O Toi qui entends ces paroles que je prononce : prends garde!
 Et remets-t'en aux gens de Dieu en toute circonstance!
 Je n'ai pas prononcé ces paroles par gloriole,
 J'en ai simplement été autorisé pour que vous soyez instruit de ma vérité.
 Et que tout sage connaisse le secret de notre Maître
 Et renonce aux théories sans fondement des schismatiques.
 J'ai été surnommé Al H'adi Ibn 'Aïsa.
 Par Dieu, par honneur, et bonté pour moi.
 Et tout mourid qui vient adopter notre Hizb
 Sincèrement, naïvement et avec pureté d'intention,
 Je l'approche, l'abreuve de « Khamra ».
 Le vêts par ma grande et sainte intervention de la crainte révérentielle,
 Et le fais entrer dans le clan de ceux qui me sont attachés,
 Afin qu'il puisse voir les secrets avec l'œil de l'intelligence,
 Et s'abîmer dans l'amour de Dieu tant que la mort n'a pas coupé le lien qui re-
 tient son âme à la vie.
 Sans doute, je suis présent avec le mourid.
 Il verra notre sens (?) en prononçant la Chh'âda.
 Au moment de l'interrogatoire et des affres du jugement dernier,
 Je le délivrerai de l'épreuve suprême.
 Mon mystère est avec celui de Dieu qui m'en a gratifié,
 Et ma lumière vient de la lumière divine.
 J'ai pénétré entièrement soixante-dix mille mystères,
 Et dans la Had'ra du sanctifié aura lieu la réunion des amis de Dieu.
 Mon ordre vient de l'ordre de Dieu en ce que je dis
 Et je regarde par son ordre tous mes amis.
 Mon occupation est de prier Dieu à tous moments.
 J'aime passionnément le nom de Dieu dans mon sommeil et dans mon réveil.
 Je ne cesse d'aimer éperdument Dieu.
 Quiconque voit de visu le sens (?) meurt précipitamment.
 J'aime également passionnément la créature la plus pure.
 Mohammad l'Elu, l'Élu des hommes
 Que les bénédictions et le Salut de Dieu soient sur lui,
 Ainsi que sur ses compagnons et sur sa famille à tout moment.

Après la « Tâïa », les adeptes récitent l'invocation suivante :

O mon Créateur! ô mon Pourvoyeur! ô mon Espérance! Tu es l'Espoir et
 l'Avenir! Tu exauces les vœux de celui qui t'invoque! Tu es l'Ancien et l'Eternel;
 accorde-moi une fin heureuse au moment du délai fatal par considération de
 Taba et de Sine.

Ils répètent ensuite trois fois la sourate Al-Mozammal; à la troisième,
 ils ajoutent le membre de phrase :

Par les mérites du meilleur des Prophètes Mohammad le favori, de sa famille et de ses compagnons ainsi que de tout envoyé.

A ce moment les adeptes se taisent et adressent silencieusement des invocations au Prophète. Ceci fait, ils continuent par la formule :

O mon Dieu! ô Toi qui répands toujours la bonté parmi les hommes! ô Toi qui accorde généreusement la miséricorde et les faveurs! ô Pourvoyeur de dons magnifiques! Accorde tes bénédictions à notre seigneur Mohammad, la meilleure créature, et exauce nos vœux!

Cette formule qui, au dire des 'Aïssâouâ, a des vertus précieuses, doit être récitée à trois reprises différentes. On passe ensuite aux derniers versets de la sourate Al Baqra pour terminer par l'invocation :

O notre Dieu! accorde-nous ton pardon. C'est à Toi que l'on retourne obligatoirement. Dieu n'impose à tout être que la charge qu'il peut supporter. Cet être possède son capital et doit les profits qu'il a réalisés. O notre Dieu! ne nous punit pas si nous avons oublié. Dieu ne nous charge pas d'un fardeau comme celui dont tu as chargé ceux qui nous ont précédé! Dieu ne nous charge point d'un fardeau que nous ne pouvons supporter! Efface nos fautes; pardonne-nous et fais-nous miséricorde! Tu es notre maître! Fais-nous triompher des mécréants! Dieu et ses anges prient pour le Prophète. O vous qui croyez! Priez sur lui et adressez-lui le Salut complet. O mon Dieu! Répands tes meilleures bénédictions sur la plus heureuses de tes créatures, Notre Seigneur Mohammad, ainsi que sur sa famille et sur ses compagnons. Gloire à ton Dieu, le maître de la Toute-puissance qui peut être décrit. Le Salut soit sur les envoyés. Louanges à Dieu, le Maître des mondes! (1)

A l'encontre de ce qui se passe en Tunisie, au Maroc et plus particulièrement à Miknâs, les réunions hebdomadaires des 'Aïssâouâ lettrés sont considérablement réduites. Débutant par la lecture du Sobhân Ad-daïm, elles se poursuivent par la H'eïlâla récitée tout d'abord cent fois de suite à une cadence très lente, puis encore cent fois à une cadence accélérée. Après quoi les adeptes prononcent l'Ism Al Mofrad autant que faire se peut. La poésie At-taia est bien connue, de même que l'Istighâtsa, mais elles ne sont récitées qu'à de rares intervalles. La séance se continue par l'invocation : « O mon Créateur! O mon Nourricier... » dont la traduction est donnée plus haut. Elle s'achève par la formule: « O mon Dieu! répands tes bénédictions sur la plus noble de tes créatures... », également cité. Comme on pourra s'en rendre compte, les réunions des 'Aïssâouâ marocains sont loin d'être aussi importantes que celles de leurs confrères tunisiens, tout au moins au point de vue rituel. Il y a lieu d'ajouter qu'une fois

(1) Cette documentation est entièrement puisée dans le Mohktaçâr d'Al Ghazâli.

les prières communes achevées, les fidèles se séparent et chacun d'eux récite à part et à voix basse soit le Dalâil Al Kheirât (1), soit les Hizbs qu'il préfère.



Que conclure maintenant quel'étude détaillée de la tharîqa 'Aïssâouîya est achevée. On observera que l'Ordre des 'Aïssâoua ne semble pas avoir fait preuve, au point de vue liturgique, d'une grande fécondité. Hormis les Oûirds, les poésies At-tâia et Istighâtsa, les Hizbs Al Ibriz et At Istiqâma, toutes les invocations qu'elle recommande ont été empruntées aux maîtres du Soufisme les plus en vue, Sîdî Brahîm At-tamimî, Abouîl Hasan Ach-châdilî, Sîdî Ahmad Az-zrrouq, Al Ghazâlî, etc... Le Sobhân Ad-dâim, si prisé des 'Aïssâoua, n'est lui-même que le résultat d'un amalgame de trois oraisons d'auteurs différents : Al-Jazoûlî, As-soheilî et Al Hârîtsî. On ne saurait donc, sous ce rapport, comparer notre tharîqa à celle des Tija-nîya par exemple qui englobe à elle seule une multitude de litanies issues dans le sein même de la confrérie.

Cette infécondité liturgique ne nous empêche point cependant de soutenir qu'elle repose sur des principes islamiques incontestables. Le caractère orthodoxe de cette tharîqa ne peut, en effet, être mis en doute. Son fondement est le respect même du Prophète et l'observance stricte de la parole divine et de la loi traditionnelle. Ses litanies sont, d'autre part, autant de prières surérogatoires. Si l'Istighfâr n'a qu'une place très restreinte dans ces prières, l'Ism Al Mofrad, au contraire, domine avec le Tâouâ'dh, la Bismallah et la chh'âda, formules coraniques par excellence qui sont dans la bouche de tout musulman. Point de « Bendir » ni de « Thobol » ; point de Raqç ni de Tamziq. Rien de toutes ces pratiques d'exhibitionnisme, prosrites énergiquement. A part la Rfa'at aç-çoût, que les rationalistes accablent de leurs critiques, il n'est pas dans cette règle d'usage qui se heurte à l'orthodoxie. Par leur tharîqa, les 'Aïssâoua peuvent sans hésitation aucune se confondre avec tous les adhérents des confréries d'un ordre plus élevé. On saura donc se faire justice de ces jugements erronés qui, sans tenir compte de la nature même des doctrines, mêlent les Chefs et les véritables dévôts qui les suivent aux 'Aïssâoua démoniaques et superstitieux.

Il n'est pas niable non plus que cette tharîqa puise son essence dans

(1) Le Dalâil Al Kheirât — les meilleurs arguments — sorte de recueil de prières faites pour le Prophète, constitue l'élément essentiel qui caractérise toutes les tharîqas issues du Châdoulisme. Les Derquâoua, comme les 'Alamiyn en font leur profession de foi. Les 'Aïssâoua, pour leur part, lisent avec ferveur et comme pour témoigner de leur origine, ce traité duquel le poète a dit :

« Le livre « Dalâil Al Kheirât » est un puissant appui pour échapper à l'avisilement, — multiplie ses lectures, pratique-le avec assiduité et goûte-le à tout instant. »

les doctrines spiritualistes des Jazouliya. Ce qui frappe le plus dans les litanies reproduites au cours du chapitre, c'est un mysticisme ardent, une tension d'esprit continue vers la divinité. L'adepte, par un effort obstiné, rejette de son cœur tout ce qui n'est pas Dieu, ne recherche que Dieu, n'aime que Dieu, ne craint que Dieu et n'agit qu'en vue de plaire à Dieu. C'est l'amour passionné, la ferveur exaltée du fidèle pour le Divin. L'extase, cette sorte d'ivresse cérébrale qui rend possibles les rapports entre eux, est déclanchée par les chants de psalmodies. Il y a déjà longtemps que les extatiques de l'Inde nous ont enseigné que « pour échapper aux mensonges des sens », pour « saisir la vie réelle des choses dans ses profondeurs » et « pour s'identifier avec le but », il suffit de répéter un nombre de fois considérable une certaine syllabe mystérieuse. Les Indous sont arrivés après maints tâtonnements à provoquer la transe mystique avec un talent remarquable. Moins experts peut-être, les 'Aïssâoua dévots n'en atteignent pas moins le même but par leurs récitaions prolongées et la répétition indéfinie de la Chh'âda et de l'Ism Al Mofrad. Ainsi, sans recourir aux procédés censurés, ils peuvent insensiblement graver les divers degrés de la hiérarchie spirituelle, atteindre la perfection mystique et finalement dégager leur âme de la vie matérielle pour vivre en union parfaite avec Dieu et recevoir ses inspirations lumineuses et ses faveurs spontanées.

b) *Les Manifestations extérieures.*

La tharîqa ainsi comprise et ainsi pratiquée est l'unique apanage, nous le répéterons encore, d'une infime minorité. Par suite de sa profonde ignorance, la grande masse des Foqara ne peut aborder le niveau des idées philosophiques auxquelles s'élève l'élite éclairée. La méconnaissance absolue des Oûirds, les Ahzâb, et des Adhkâr, et par conséquent de la règle même, est le propre de la majorité des 'Aïssâoua. Pour ces sectateurs, il faut donc un moyen autre que les chants de psalmodies à vocabulaire coranique pour « anéantir l'individualité par l'absorption de l'essence de Dieu ». Ce moyen est la danse extatique de jubilation, le « raqq » ou plutôt le « Tahayyor », scandé par le « bendir » et la « ghaïata ».

On peut constater ce fait que la danse est en honneur dans nombre de confréries, notamment celles des Derqâoua, Sqllîyn, Hamâdcha, Jilâla, etc... Pour les orthodoxes, la danse ne convient pas à l'homme intelligent parce qu'elle fut pratiquée par les Polythéistes Samaritains. Questionné au sujet de gens qui mangeaient et dansaient beaucoup, l'imam Malékite aurait dit en éclatant de rire : « Sont-ce des fous ? » A l'appui de leur thèse, les 'Aïssâoua, comme les Derqâoua et autres, invoquent l'autorité du Chîkh

Sîdî 'Abd el Qâder Al Fâsî, lequel dans son traité « At-Tohfa » s'exprime ainsi : « Les Samaritains adoraient une divinité autre que Dieu; alors que notre peuple, celui du Prophète Mohammad, croit en Dieu, en son envoyé, en ses sciences profondes et en ses lumières resplendissantes. Comment peut-on établir une comparaison entre ces deux peuples. La parole d'Ibn Malek ne s'explique pas dans ce cas particulier... Ils invoquent aussi l'autorité de Hafîd' Bel Hajar qui, interrogé un jour au sujet de la danse pratiquée par les Soufites, répondit : « Cette danse a bien une origine orthodoxe; on dit que Ja'fr Ben Abî Thaleb, pris d'extase, dansa, sans être blâmé pour cela, en présence du Prophète. Celui-ci lui déclara : « Tu me ressembles en tous points ». Chh'âb Bel Hajar soutient de même que la danse est rendue licite par le fait que les Abyssins dansèrent dans une mosquée devant Mohammad. Leur danse consistait à faire des bonds et à se mettre en état d'extase (1).

De toute façon, les 'Aïssâouïa vulgaires pratiquent là un usage que la doctrine de l'Ordre n'autorise point. Chez eux, le Tahayyor s'est substitué entièrement aux oraisons sâvamment dosées. On vise à provoquer l'exaltation cérébrale non par des séances solennelles de Dhikr, mais par des « Had'ra » ou des « lemmas » au cours desquelles, par des mises en scène concertées, les adeptes arrivent jusqu'à la secousse physique de l'extase et la perte de sensibilité. La poursuite obstinée de la danse mystique les conduit parfois aux pires excès. (Il sera question plus loin des débordements hystériques des 'Aïssâouïa algériens.) On ajoutera qu'à l'imitation des « Tholba » de la secte, ils n'emploient, pour le déclenchement de l'extase, aucun adjuvant accessoire tant excitant que stupéfiant. Par contre, lorsque la crise est au paroxysme, ils déchirent bien souvent leurs effets. Le « tam-zîq », nous l'avons vu, est un usage dont la licéité canonique ne semble pas être reconnue par le tharîqa.

a) *La Had'ra 'Aïssâouïya*

La « Had'ra » du vendredi, appelée chez les Tijânîya « Al Khamra » et chez les Derqaoûa « Halqa Adh-dhikr », ou encore « Al 'Imâra », permet aux « Khouans » 'Aïssâouïa d'étaler toute leur passion sans aucune retenue et de s'abandonner aux attraites trompeurs de l'extase. Cette cérémonie hebdomadaire commence ordinairement vers les cinq heures de l'après-midi, après la prière de l'açr. A Miknâs, elle se déroule à la porte du sanctuaire sur une vaste terrasse surplombant le cimetière d'Ibn 'Aïsa. Les

(1) Cf. Ftah Allah.

« Dhkkâra » suivent la séance en entonnant, au son des « goûal » des « dhikrât » ou cantiques religieux à l'adresse du Saint Protecteur. L'air approprié se nomme « Holla » ou « Tbba' » ou encore « Çigha ». On dit en arabe vulgaire que le Dh'kkâr donne le ton, la note à ses accompagnateurs — ith-thbba' lihom, — lesquels se bornent à reprendre le deuxième pied du vers 'ajoûza sur le même ton, en marquant la cadence par des battements de mains. Lorsque la première Dhikra est terminée, le « Dhk-kâr » en entreprend une seconde sur un air différent. La cadence donnée par les « dhkkâra » est très lente au début pour s'accélérer par la suite et devenir précipitée et saccadée. Les « Dhikrât » ne sont que des poésies ou qaçâid, en arabe parlé et rarement en arabe littéraire, d'auteurs connus. Les cantiques à la mode chez les 'Aïssâouâ sont ceux d'un chanteur réputé à Fez, du nom de Hajj Dris Ben 'Alî dit « Al Honch » et originaire des Banî Malik. Né à Fez, il y passa toute sa vie à chanter les louanges du Prophète et du Chikh Al Kâmil. La matière de ses œuvres est puisée, selon la tradition, dans les ouvrages très rares, découverts dans les plus anciennes bibliothèques de la ville (1). Les 'Aïssâouâ ne récitent pas que les cantiques d'Al Honch; sur ce point, ils n'ont que l'embarras du choix, ce genre littéraire étant cultivé avec un goût tout particulier par nos Marocains. A Fez, par exemple, on chante, entre les œuvres d'Hajj Dris, celles de Hajj Ahmad Ghrâblî et de Sîdî M' Hammed Ben Rissoûl; à Rabat, celles de Sîdî Al Mekki Ar-Rich et du Chikh Homân; enfin à Casablanca et à Marrâkech celles d'une multitude de poètes amateurs dont l'amine M' Khar-beq Az-Zemmouri.

On distingue dans la Had'ra deux parties essentielles : le dhikr proprement dit et la danse extatique (2). Le Dhikr précède la danse et dispose en quelque sorte les adeptes aux exercices qu'ils vont accomplir. La durée du « Dhikr » est subordonnée au nombre de qaçidas récitées et à l'importance de la cérémonie. Pour les jours de grandes fêtes, les « Dh'kkâra » chantent

(1) Al Honch mourut vers 1910, laissant quatre fils en bas âge, le premier expira quelque temps après son père; le second, toujours en vie, est affilié à la confrérie Darqâouîya et mène la pénible vie d'ascète; le troisième est professeur à la Zâouîya Naçîriya de Fez. Quant au quatrième, il suit l'exemple de son père et est donné par la rumeur publique comme possédant la bibliothèque la plus complète sur le Chikh Al Kâmil.

(2) La tradition arabe nous apprend que l'usage de la danse exatique vient de Sîdî Chbbânî Ben 'Abd Qâder, disciple du Chikh qui, pour déclancher l'extase s'emparaît d'un bendir et se prenait à danser tout seul en énonçant le nom de Dieu. Ses collègues l'imitaient alors et se mettaient en état de « Hâl ». On donna autrefois à cette danse le nom de Had'ra Chbbânîya, nom aujourd'hui oublié. Sans vouloir *à priori* rejeter cette explication, au demeurant fort plausible, on ne doit pas négliger de dire toutefois que le Chikh lui-même et ses disciples se mettaient en état de « Hâl » par le « raqq ». Il n'est pas établi qu'ils faisaient usage de « Bendir » et de « Thobol ».

parfois jusqu'à huit qaçidas de suite; en temps ordinaire, le chiffre de six n'est jamais dépassé.

C'est vers la quatrième qaçida que la cadence s'accélère véritablement. Les hommes debout, les femmes assises marquent la mesure en battant les mains. Quand la fin du Dhikr approche, les « Mouâlin Ath-thobol » font leur apparition et se glissent subrepticement parmi les « Ah'l Adh-Dhikr » qui leur cèdent la place. L'enivrement gagne par contagion toute l'assistance et l'on voit des adolescents se lever comme mus par un ressort et danser gauchement sous l'œil bienveillant de leurs parents. Les « 'aoûn », qui, jusque-là, n'avaient pas quitté le coin de la terrasse, s'égosillent pour assurer l'ordre. A cet instant, le directeur de la « Had'ra » succède aux « dhkkâra » et, après avoir chauffé la peau distendue de son « bendir », entame la formule introductive de la première figure de la danse, le « Rbbânî » ou « Jilâlî ». Cette formule introductive n'offre aucun caractère particulier; c'est tantôt une qaçida plus courte que les autres; tantôt de simples invocations.

Je commence l'éloge du Prophète, ô amis, par la formule : « Au nom de Dieu ». Ecoutez-moi tous! Que dois-je faire? A quelle ruse dois-je recourir pour échapper à la suggestion qui m'obsède. Comment donc vous ai-je connu? Vous avez captivé tout mon être, mais vous ne me plaignez point? Puis-je avoir de vos nouvelles? Par Dieu, vous vous désintéressez de moi. Celui qui sert la prospérité du Prophète, peut-il craindre quoi que ce soit? Certes les gens du Sud ne me négligent pas. Celui que l'on considère comme le serviteur d'Ibn 'Aïsa abandonne son pays pour faire un long voyage à travers les déserts. O Toi! qui diriges tes pas vers la Zaoûiya, tu as mon Salut et dis-leur : « Je suis prisonnier, les fers m'immobilisent; après avoir préparé mes provisions de voyage, je me proposais de partir, mais mes pieds faiblirent. » O Mouâlî 'Alî Chérif! Certes ton aïeul était Sultan. O Maître de l'Oûad Ifrî, intercède utilement en ma faveur pour que je voyage, aidé de la puissance divine. Dieu seul aura compassion de moi. O ami! Je reste provisoirement ici. J'attends les chamelles qui viennent à moi, telles des « haouîris ».

Entre temps, on fait évacuer la terrasse, on laisse place nette aux hommes qui déjà se tiennent par la main et esquissent les premiers mouvements de la danse rituelle. L'Iftitâh terminé, les « Ghâiyâts » entrent en lice et lancent les notes aiguës du Rbbânî. Quelques secondes suffisent aux danseurs pour se mettre sur un seul rang, déployé sur toute la profondeur de l'esplanade en un croissant évasé. A les voir graves, détachés, on sent qu'ils pratiquent un culte sacré. Quelques mégères attardées, les cheveux défaits, le « Kftân » indécemment entr'ouvert, impriment des balancements précipités à leur torse, jusqu'à ce qu'elles soient terrassées. A force de cris et de gestes, l'ordre est finalement rétabli. La danse du

« Rbbâni » est très simple; elle consiste en une sorte de pilonnement cadencé tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre. Des adolescents, le regard vague, se rangent auprès de leurs aînés et commencent à se familiariser avec les difficultés de la danse. Ce qui frappe le plus au cours de ces séances, c'est le mélange extrêmement pittoresque de gens de toutes conditions qui, animés d'une foi ardente, s'abandonnent à l'extase. Au signal du moqaddem, les musiciens s'arrêtent brusquement; les uns retendent la peau de leur « bendir », tandis que les autres réajustent leur « Ghaïta ». C'est le second « ftoûh » du Jillâlî :

Je commence par la formule : Au nom de Dieu; ma qasida est choisie par moi. O affligé, je vais te donner un conseil. La vérité de Dieu est notoire et la vie de ce monde est pleine d'illusions trompeuses. Mon pauvre cœur est avide de réciter tes Louanges. Par Dieu, l'amour de mon maître emplit mon cœur; cet amour n'affaiblit nullement mon amitié pour le Chikh qui a captivé mon être.

La danse reprend à une cadence plus lente. Les danseurs exécutent maintenant une sorte de flexion de haut en bas tandis qu'ils sautent en même temps sur la pointe des pieds. De leurs poitrines s'échappe rauque et troublant le cri d'Allah. Dispersés un peu partout, au milieu des femmes dont la présence a été tolérée, les joueurs de « Thobol » frappent à tour de bras sur leurs instruments. La deuxième figure du « Rbbâni » est courte; le « ftoûh » de la troisième et dernière figure suit sans interruption. Les danseurs crient en cœur : « Allah! Allah! » et lèvent tous ensemble leurs bras vers le ciel. Aucune variante dans la danse. Le rythme est toujours aussi lent. On dirait que les exécutants réservent leurs forces pour le M'jrrd. De fait, cette danse est de beaucoup plus épuisante et se complique de mouvements rythmiques demandant pour être exécutés un entraînement physique tout spécial. Cette figure est ainsi appelée « M'jrrd », qui signifie être nu, parce que pour être à l'aise les adeptes se débarrassent de leurs « jllâbas » gênantes, de leurs « belghas » et de leur « ghzza ». L'intervalle qui s'écoule entre le « rbbâni » et le « m'jrrd » n'est que de quelques minutes seulement. Les danseurs en profitent pour se regrouper par « thâïfât ». Le rang initial se disloque et les thâïfât » reconstituées dansent en rond sous la direction de leurs moqaddens respectifs. La formule introductive du « M'jrrd » diffère avec les « Had'rât ». A Casablanca on chante ordinairement la formule suivante :

Je commence la récitation du Dhikr par la formule : « Au nom de Dieu ». Je glorifie mon Maître; que les bénédictions soient à jamais sur lui dans la même proportion qu'il y a d'êtres vivants et morts, de poissons et de fourmis, de rats, d'eau coulant dans les rivières, de créatures du Dieu le Glorifié, le Suffisant qui récompense celui qui prie pour le Prophète Mohammad.

A Miknâs, le moqaddem de had'ra chante très souvent le cantique qui suit :

Je commence par le nom de Dieu le Généreux et j'adresse une prière au Prophète. O assistants! continuez à prier pour lui autant de fois qu'il existe d'abeilles, de branches de palmiers, d'herbages et de fleurs. Notre Chikh est pareil à une vigne qui jette ses pousses et produit des fruits. J'aime ardemment Al H'âdî Ibn 'Aïsa (3 fois). Je désire être voisin de Mouîlâi Bouçhta Alkhammâr. Celui qui prie pour Notre Seigneur le Prophète n'aura pas ses os consumés par les flammes de l'Enfer.

Le « Rbbânî » ne paraît être qu'un exercice préparatoire; le M'jrrd est, par contre, la danse grisante par excellence. De l'avis des 'Aïssâouïa eux-mêmes, il constitue la partie essentielle de la « had'ra ». La durée de cette danse n'est jamais inférieure à une heure de temps. Le « vulgum pécus » s'en donne ainsi à cœur joie. Tel un coryphée, le moqaddem des « Frrâssa », mangeurs de viande crue (1), fait des bonds extraordinaires, parcourt l'aire sacrée en poussant le cri d'Allah et en simulant le geste d'éventrer, d'arracher quelque chose. Dans d'autres « thâïfât », les moqaddems, au nombre de deux, « se mettent à exécuter une danse très animée en se faisant vis-à-vis. Tantôt ils s'accroupissent et se relèvent d'un seul bond, tantôt ils font avec une grande rapidité des tours complets sur eux-mêmes en relevant un peu avec leurs mains leurs gandoura de façon à la faire voltiger en tournoyant. La danse est souvent gracieuse avec une pointe de lascivité ». On dit que les moqaddems dansent la « Mchâllîa ». La tradition explique que le fils du Chikh était un marin renommé; lorsque la vague déferlait sur le rivage, il se lançait audacieusement vers elle et la masse d'eau puissante s'écrasait sur sa poitrine. Les deux figurants en s'élançant en l'air semblent faire mine de vouloir s'emparer de quelque chose, puis paraissent se repousser mutuellement comme deux forces contraires. Faut-il voir dans ce mouvement une parodie de la vague rejaillissant sur la poitrine du brave marin?

Des rangs compacts des danseurs s'élèvent des invocations ardentes et passionnées : « Ia Ghara Mouîlâi 'Abd Al Qâder! Ia ghara Ia Sa'ïd! Ia Ibn 'Otsmân! Al Oûâlî-Allah! Allah! H'ada Al 'Aâr! 'Ala Ibn 'Aïsa! Ia Mouîlâ Miknâs! Ia Baba! Ia Mouîlâi Gharadî N' zôûr an-nabî! »

Commençant par le nom du patron des mendiants, du maître des forces cachées au même titre que Salomon, Sidî 'Abd Al Qâder Jilânî, ces invocations s'achèvent par celui de Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa Mouîlâ Miknâs. L'intonation est grave, profonde, troublante; on croirait entendre

(1) Voir infra, chapitre des figurations animales.

à ce moment les Rifa'yîa (1) crier de toute la force de leurs poumons : « Ia Rifa'î! Ia Rifa'î! »

L'exaltation maintenant est à son comble, les roulements lourds des Thobols, les sons nasillards des Ghaïtas se répercutent dans le cimetière; quelques minutes avant la fin, le moqaddem de la had'ra fait reprendre l'air du « Rbbânî » et la danse précédemment décrite recommence de plus belle pendant que les adeptes crient en cadence : « Allah dâim! » (Dieu est éternel!). D'ordinaire, il fait déjà nuit à cette heure. On allume des torches que l'on promène devant les rangs de danseurs. C'est le moment pathétique où l'union mystique s'établit entre le séide et la divinité par l'intermédiaire du Chikh. Le but de la cérémonie est atteint; l'individualité se confond avec l'essence divine. Une ivresse cérébrale s'empare de l'être ainsi qu'une insensibilité générale, qui permettrait de supporter les pires mortifications.

En Algérie et en Tunisië, les Aïssâoua, en pleine fureur extatique, commettent les pires charlataneries : « Ils se percent les bras, les mains, les joues de dards effilés, s'entaillent la gorge ou le ventre avec des sabres aiguisés ou encore broient des morceaux de verre entre les dents, mangent des animaux venimeux et mâchent des feuilles de cactus hérissées de piquants (2). Evitant toute excentricité, les danseurs marocains se complaisent dans cet état d'extase qui fait paraître à leurs yeux éblouis les lumières célestes. Aucune souffrance corporelle, ni mortification, ces pratiques ne sont signalées qu'au delà du Moyen-Atlas (3).

Mais la had'ra s'est trop prolongée. Sur l'ordre du moqaddem, les musiciens arrêtent la tempête déchaînée des tambours et des hautbois et les danseurs ont peine à retrouver l'équilibre. Les plus résistants se précipitent sur leurs effets qu'ils enlèvent avant de les voir disparaître. D'autres roulent à terre dans un état de prostration presque cataleptique. Les Chefs se dépensent pour les ranimer par des attouchements sur la nuque, les épaules et la partie lombale. La had'ra est disloquée, il est dit en arabe

(1) De fait, dans l'une comme dans l'autre confrérie, la vénération profonde du Chikh fondateur les amène à lui célébrer presque un culte. Cet état de chose frise, peut-on dire, l'hérésie, le Chrq, si abhorré des Musulmans. C'est tout au moins ce qui fait condamner la confrérie des Rifa'îya, malgré sa renommée, par quelques ordres plus orthodoxes. — Cf. Le Châtelier, page 200, *Sur les Rifa'îya*.

(2) Cf. Le Châtelier, *Les Confréries du Hijâz*, p. 101.

(3) Dans la Région de Gouïrrâma, en plus des had'rât Rbbânîya, et M'jrrd, on pratique la had'ra Gnâouîya. En entendant l'air approprié à cette had'ra, les adeptes sont pris de « Hâl ». On leur tend alors des poignards qu'ils saisissent après le Taslim et se livrent ensuite à leur exercice favori qui consiste à se frapper les mollets de la pointe de ces instruments jusqu'à ce que le sang coule. D'autres avec les mêmes « jnouis » se frappent le front mais jamais le visage ni le cou. Les 'Aïssâoua de Miknâs et de Fez considèrent cet exercice comme une hérésie blâmable.

vulgaire qu' « on fait tomber la had'ra ». Ainsi que nous l'avons vu, les femmes ou « Khoûâtât » ont été tenues à l'écart et n'ont pas été acceptées dans la had'ra. Il nous a été donné de voir à Mouîlâi Idris, à l'occasion du Moussem, toute une « thâifa » de femmes pratiquer la danse extatique sur la place de « Khiber ». Aucune différence caractéristique à noter entre la danse pratiquée par les « Khoûâtât » et celle des « Foqara ». La « had'ra » suit toujours le même processus; débutant par le « Rbbânî », elle se poursuit par la M'jrrd que clôt encore quelques minutes de Rbbânî. Les femmes montrent dans cet art moins d'habileté. Inexpertes pour la plupart, elles ignorent les fioritures de cette danse compliquée, qu'elles pratiquent un peu à l'aveuglette, jouets inconscients de cette sorte de contagion épileptique qui s'empare d'elles.

Dans les campagnes, la Had'ra 'Aïssâouîya se célèbre d'une toute autre façon. Les 'Aïssâoua des Banî Hasan, les Shâîm et les Mokhtâr n'emploient ni le « bendir » ni la « ta'rija », ni même la « ghaïta et le « thbol ». On signale cependant que certaines « thâîfât » des Shâîm commencent à pratiquer la « had'ra » en faisant usage de la « ghaïta ». Dans les tribus on ignorait tout de la « had'ra » citadine, il y a quelques lustres seulement. Mais, insensiblement, on adopta quelques-unes des pratiques les plus importantes comme le « M'jrrd » et la « M'châllia ». Les cantiques de Sidî Al Honch, trop compliqués pour être appris, y sont encore inconnus. De plus, le « Rbbânî » semble offrir pour eux moins d'attrait que le « M'jrrd ». Par suite, la partie essentielle de la had'ra est le dhikr, qui peut être récité assis ou debout et se prolonger durant de longues heures. Pendant le Dhikr, les femmes sont mêlées aux hommes; pour le M'jrrd, les hommes se mettent en rond et dansent autour de leurs « sœurs »; leur façon de réciter le Dhikr mérite d'être notée. Tandis qu'à Miknâs et à Fez on articule le mot d'Allah en élevant la voix sur la dernière syllabe, Alla-, dans les Bânî Hasan, au contraire, ce même mot ne subit aucune altération et est prononcé, les deux syllabes nettement détachées l'une de l'autre, - Al - lah -.

Fait remarquable à observer, le Dhikr ou plutôt la Had'ra est précédée de ce qu'on appelle le Mh'oûnî (1). Ce Mh'oûnî est une manière de chanter propre à certains 'Aïssâoua et pratiquée en toutes circonstances. Les chanteurs sont au nombre de deux ou de trois au maximum. Le premier donne la note, les autres reprennent sur le même air. Le premier chanteur se nomme Al 'addâd, les autres Ar-rddâda. Il n'est pas nécessaire que les exécutants soient groupés. L' 'Addâd peut se trouver par exemple dans une

¹ (1) Les dictionnaires arabes-français consultés ne font pas mention de ce terme. Beaussier notamment ne le donne point ce qui laisse supposer qu'il est inconnu dans les dialectes algériens. Le verbe est h'âna Yah'oûno. Il semble être synonyme de H'allala d'où dérive le substantif H'ilâlâ.

tente et les « Rddâda » dans une autre. Les femmes ne sont admises à chanter le Mh'ouîni que lorsqu'elles arrivent à un degré très élevé de la « voie ». Les enfants peuvent également chanter le Mh'ouîni avec leurs parents « si le Chikh les a frappés ». Il n'est pas permis enfin à tous les foqara de dire le Mh'ouîni. Seuls, ceux qui veulent progresser dans la voie l'apprennent directement de la bouche de leurs moqaddems. Airs et paroles sont enseignés en même temps, par étape, à mesure que l'élève les retient. En prononçant le Mh'ouîni, on peut, si l'on veut, soit bourdonner l'air sans articuler les mots, soit chanter les paroles. La gamme du « Mh'ouîni » suit une progression ascendante du bourdonnement le plus bas et le plus inintelligible jusqu'à l'entonnement le plus sonore. En disant le M'hoûni, il n'est pas rare de voir l'Aïssâouî fondre en larmes. Serait-ce l'invocation du Chikh qui les provoque? Si l'on s'en rapporte aux Mh'ouîniyn, la prononciation du nom du Chikh suffirait pour leur arracher des sanglots. Est-ce là aussi l'indice d'une foi ardente ou plus simplement d'une sensibilité profonde? Il serait difficile de le dire. Les qaçidas récitées en Mh'ouîni sont innombrables. Un 'Aïssâouî pourrait en réciter toute une nuit sans jamais en répéter une seule. Les thèmes de ces poésies sont d'ordinaire peu variés. Ils portent toujours sur la vie du Chikh, ses « Manâqib », ses « Oûaciyât ». Parfois aussi, ils consistent en invocations adressées aux différents Saints de l'Islam. Le Mh'ouîni ne débute jamais par des qaçidas. Les 'Addâda donnent le ton aux « Rddâda » en chantant habituellement la même phrase inintelligible : « A ya Baba Sidî! — A ya Baba Sidî! » 'Aïssâoua d'ordinaire peu convaincus, les Berbères, Guerrouân, Zemmours et autres affichent un mépris dédaigneux à l'égard des Mh'ouîniyn auxquels ils adressent les critiques les plus acerbes. Cette manière de chanter est par contre en honneur chez tous les 'Aïssâoua d'origine arabe ou complètement arabisés comme les Bânî Hasan, les Oûdâiya, Chrâgua, Ghamra, Ah'l Rif du Zerhoûn, DKheisa, Laghrouât et Oûlâd Al Hajj. A Miknâs et à Fez, le Mh'ouîni est complètement inconnu dans les milieux purement citadins. On ne le signale que dans les colonies de Bânî Hasan, de Shâim et de Mokhtâr installées dans ces villes (1).

Indépendamment de la had'ra dont il constitue une des parties capitales dans les campagnes, le Mh'ouîni est chanté en diverses circonstances,

(1) De cette constatation, on pourrait déduire que le M'hoûni nous vient de la plaine ou plus exactement du Gharb où il paraît constituer une des obligations capitales du Culte 'Aïssâouî au même titre que le Dhikr et l'Oûird. La généralisation de cet usage dans toutes les tribus des Bânî Hasan et du Gharb, l'importance qu'il a prise aux yeux des Aïssâoua de ces contrées, son implantation dans les villes par ces derniers, voilà autant d'arguments que nous pourrions invoquer à l'appui de notre déduction encore qu'il soit utile, pour la retenir, de savoir si cette pratique ne se retrouve point dans les autres ordres mystico-extatiques tels que les Rifâ'iya et les Sa'diya pour ne citer que les plus importants.

notamment à l'occasion des fêtes du « Mouloud », lors du Moussem de Sidî M' Hammad Ben 'Aïsa. On le dit aussi à l'occasion des autres fêtes musulmanes et pendant les moussems locaux, lorsque les Aġhâb Ach-Chikh se trouvent réunis incidemment. On chante régulièrement le M'Hoûnî durant le M'jrrd quand la « Thâïfa » qui célèbre la Had'ra est importante. Souvent, les adeptes qui pratiquent la M'châllia l'entonnent pendant qu'ils exécutent les figures compliquées de leurs danses. En allant de douar en douar durant le mois d'Achoûr, les « Dhiâb » (chacals) disent de même le Mh'oûnî. Enfin, c'est en chantant de la sorte avec accompagnement de la flûte que les Hnaïchiya peuvent charmer et prendre les serpents les plus venimeux (1).

b) *La Lemma*

Outre la Had'ra, la masse des sectateurs d'Ibn 'Aïsa fréquentent les Lemmât (2) offertes par les particuliers à l'occasion très souvent des cérémonies familiales. En tribu, lorsqu'une « Lemma » est annoncée dans une tente du douar, le moqaddem réunit tous les adeptes et fait prendre les étendards de la « Thâïfa » dans la Zâoûiya. Pendant ce temps, les quelques 'Aïssâoûa présents entonnent le Mh'oûnî. Dès que la « Thâïfa » est groupée on prononce la « Fâtiha » en l'honneur de l'hôte et l'on se dirige vers la tente. Derrière les porteurs d'étendards, trois 'Aïssâoûa crient : « Jaa! Jaa Mohammad! » et trois autres leur répondent : « Qddmnâ rasoûl Allah! » Arrivée devant la tente, la thâïfa s'arrête et le moqaddem s'y glisse seul pour y déposer ses étendards. Debouts, les adeptes se mettent à réciter le Dhikr, puis exécutent le M'jrrd. Le Dhikr reprend ensuite pour se prolonger jusqu'au milieu de la nuit. A un moment donné, les « lions », les « chacals », et les « lionnes » font leur apparition et se livrent à une pantomime dont il sera fait dans le chapitre suivant une description complète. Après le « Tha'âm » traditionnel, la hadra recommence et ne s'arrête plus qu'à la naissance du jour. Le Dhikr est en quelque sorte l'élément capital de la cérémonie, la répétition prolongée du mot d'Allah provoquant chez les pratiquants cette sorte de crise hystérique dite « Hâl ». On notera au surplus l'absence complète d'instruments de musique. Les « Lemmât »

(1) On pourrait croire que le M'h'oûnî est particulier à toutes les confréries partiellement islamisées. L'étude de la question montre qu'à part les 'Aïssâoûa, il n'est pratiqué que par les Jilâla et dans le Gharb par les Oûlâd Khalifa, fraction importante de cet Ordre. Les autres corporations connues telles que les Oûlâd Sidî Rbhâl, les Oûlâd Sidî Ahmed ou Moûsa, les H'ddâoûa, les Gasmiyn et les Ghazîyn semblent totalement l'ignorer.

(2) Ces séances, si elles se passent de jour sont appelées « Qaïyloûliya »; si elles ont lieu la nuit « Leila », tout simplement.

en tribu sont surtout fréquentes, au printemps, à l'époque où le beurre est de bonne qualité et dans le courant du mois de Çafar qui précède le Moûloud.

Dans les villes, à Miknâs et à Fez, la « Thâïfa » invitée à donner une « Lemmâ » se rassemble à la Zâouïya qu'elle quitte en chantant les invocations que nous reproduisons avec toute l'exactitude nécessaire.

Au départ, les uns entonnent :

O glorieux Prophète! Nous plaçons l'envoyé de Dieu avant toute chose.

Au moment où ils approchent de l'habitation de leur hôte, ils continuent :

O mon Dieu! répands tes bénédictions sur notre Prophète Mohammad!

Arrivés à la porte, les adeptes se regroupent et chantent avant de pénétrer à l'intérieur :

O Bien-Aimé! O Toi, qui possèdes le pouvoir! O Dieu (2 fois)! O Toi, qui caractérises la perfection! O Dieu chéri! O mon Seigneur! (3 fois).

Une fois entrés, ils se placent sur un seul rang et entonnent les chants :

O mon Dieu! Accorde tes bénédictions et ton Salut à l'ami, le Prophète Moûlai Mohammad. (3 fois).

Puis, ils font la prière suivante :

O Chikh, c'est toi que j'invoque (3 fois). Dans la gêne, sois avec moi! (1 fois). Il n'y a de Dieu que Dieu (3 fois). O ami de Dieu, guéris-nous! Ton ancêtre nous protège (3 fois). C'est ainsi que tu dois être (1 fois). Il n'y a de Dieu que Dieu. (3 fois). O Prophète, guéris-nous! O gens vertueux! nous nous pressons à votre porte! Nous nous précipitons vers Dieu le Généreux, qui vous abreuvra de votre eau (3 fois). L'assistance vient de Dieu. Le succès vient de Dieu. Dieu réalise les vœux de celui qui conçoit le bien. O mon Dieu! (3 fois). Nous nous dirigeons vers Dieu humblement. O gens sincères. Vous êtes connus pour votre noblesse et votre générosité (3 fois).

Ils achèvent par l'invocation :

Que les bénédictions de Dieu et le Salut soient sur toi. O Envoyé de Dieu!

A cet instant, les adeptes s'assoient et commencent après quelques minutes de répit, la récitation du « Sobhân ad-daïm », qui est de rigueur. Ceci fait, ils récitent cent fois de suite la « H'eilâla » à une cadence très ralentie; puis encore cent fois à une cadence plus accélérée. Ils font suivre cette formule de l'Ism Al Mofrad qu'ils répètent autant que faire se peut et achèvent cette longue récitation par la formule :

Mohammad est le Prophète de Dieu! Que le Salut de Dieu soit sur lui! (3 fois).

Ensuite ils lisent les fatihât suivantes :

Ne frustrez pas celui qui vient à vous, ô gens de Dieu! Gens à la noblesse sans tâche, protégez-nous. Je me place sous ta protection, ô Maître de l'olivier. O Sîdî Mohammad, ne m'oublie pas. Dieu vous a donné un verre immense et son contenu. O Sîdî Mohammad ne m'oublie pas! O chikh des Machâikh (3 fois). O serviteurs de Dieu! Nous venons à vous dans l'espoir de nous placer sous votre protection, grâce à Dieu nous avons pu vous rendre visite!

Ces longues invocations se terminent par la formule :

O Envoyé de Dieu! Intercède en notre faveur. Nous n'espérons qu'en toi qui est la meilleure créature de Dieu; protège un peuple faible qui sera toujours à l'ombre de ton étendard. Hâte-toi de nous secourir.

Si la « Lemma » est importante, la had'ra qui commence d'ordinaire après ces invocations est précédée par la lecture d'une oraison spéciale dite « 'Achrîn Aç-çifa », les « vingt attributs de Sî Snoûsî. Cette lecture n'est cependant pas obligatoire.

Dans les « Lemmas », on distingue deux sortes de had'ra, la première dite M'jrrd qui a été étudiée plus haut; la seconde « Filâlî » ou « Chentrî ». Les 'Aïssâouâ qui pratiquent la première sont appelés « Ah'l M'jrrd », les habitués de la seconde portent le nom de « Ah'l Chentrî ». Alors que la Had'ra M'jrrd a lieu au son des « ghâitât » et des « thobol », la seconde exige, au contraire, un orchestre plus complet et moins bruyant composé de « tassa », de « tabla », de « ta'rija » et de « guitare ». Ainsi que nous le montrerons plus loin, la différence existant entre les deux « Had'rât » ne réside pas uniquement dans l'orchestre. On peut affirmer sans crainte que le M'jrrd est la « had'ra » des 'Aïssâouâ de basse condition, alors que le 'chentrî » est plutôt celle des initiés, des gens choisis et éduqués, qui fuient le vacarme des réunions populaires et recherchent dans le raffinement de la danse, avec le moindre effort le maximum de plaisirs.

Au dire des 'Aïssâouâ, ce genre de « Had'ra » serait dû à un disciple réputé de Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa, le Chérif Sîdî 'Abd Ar-rahmân at-taghî dit « ach-chentrî », dont le sanctuaire se trouve dans le quartier Homân aljdîd, tout près de la grande mosquée de Miknâs (1). Ach-chentrî avait coutume de se mettre en état d'extase, au son de la « tassa » et de la « ta'rija ». Son goût pour la danse était tel qu'il pratiquait les Had'rât Hamdoûchiya, Jilâliya, et autres avec un égal plaisir. Les 'Aïssâouâ l'imitèrent par la suite et donnèrent à cette cérémonie le nom de « Chentriya ».

(1) Cette maison fût à l'origine la propriété de Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa. C'est là qu'il mourut et son corps fut transporté en dehors des remparts de la ville, à proximité de Bab Jdid, dans un endroit qui est devenu le cimetière d'Ibn 'Aïsa. Vendu à un certain Bènnanî Doûah, cette maison a conservé, de nos jours encore, ce nom.

Le « Filâlî » ou « Chentri » n'est pas à proprement parler une danse uniforme dans le genre du M'jrrd. Il apparaît comme le résultat d'une superposition de danses diverses empruntées aux confréries sœurs Ghâziya, Hamdoûchia, Jilâlîya, Qasmiya et Gnâoûiya. A Fez, les « Ah'l Chentri » exécutent aussi la had'ra 'Alammîya, ce qui indique déjà une certaine affection que l'on ne trouve pas ailleurs. Du reste, les Ah'l Chentri ne sont pas nécessairement que des 'Aïssâoûa. Pour les grandes cérémonies, les moqaddems 'Aïssâoûa font appel aux Jilâla, Hamâdcha et même Gnâoûa de leurs amis. Autre remarque, cette sorte de had'ra n'est pas spéciale à l'ordre des 'Aïssâoûa. Les Jilâla notamment célèbrent les lemmas de ce genre, au cours desquelles, après la had'ra Jilâlîya, ils dansent les had'rât Qnâoûiya et Qasmiya.

Comme le M'jrrd, le « Chentri » commence par des « qaçidas » ou poèmes sacrés que chantent sur un air convenu les Dhkkâra de la confrérie. Les poésies généralement choisies sont celles de Hajj Dris Al Honch. Les cantiques se chantent d'une seule voix avec accompagnement de « tassa » et de « ta'rija ». Débutant à une cadence très lente, le rythme s'accélère vers la fin; le son s'élève et la voix est lâchée dans toute son ampleur. On dit en parlant du « Dhkkâr » qu'il « élève la voix ». (Ih'zz Al Mâia.) Nous donnerons ci-après, au hasard, deux cantiques d'Al Honch chantés au cours de ces réunions nocturnes :

O Sidî Al Majdhoûb Ber-roûaîl, va chez le Saint Ibn 'Aïsa et demande-lui de me recevoir; Insiste pour qu'il me dise : Hôtel! sois le bienvenu!

La porte du Ciel est toujours ouverte, grâce à Toi, Sidî Al Majdhoûb, ô Homme magnanime qui occupe dans la hiérarchie céleste un rang très élevé!

Tu es le Médiateur de Celui qui veut puiser à cette mer immense. Et quiconque agit sans guide est un parfait ignorant.

O Toi qui as hérité de la dignité de Ton Chîkh, dont tu étais aimé et très estimé, tu es un de ceux qui ont franchi la zone d'épreuves et qui parmi les illuminés sont les plus habiles.

Traite avec Dieu, ouvre mes serrures (les serrures de l'âme) avec les clés (1) du secours et du secret; consulte le Souverain d'Ibn 'Aïsa sur la façon dont je pourrais parvenir au rang que je brigue auprès de lui.

O Aboû Raoûil, Monseigneur Al Majdhoûb, le Magnanime et l'Illustre, traite ton humble serviteur avec la générosité dont tu as fait preuve; ton serviteur dont le cœur est partagé entre la passion et entre la contrition et qui vient à ton sanctuaire, chercher refuge contre le mal qui l'accable.

Il restera dans ta « qobba » et n'en sortira que lorsqu'il aura la certitude de pouvoir retourner tranquille et le cœur plein de joie. Les malheurs n'existeront plus dès que tu l'auras accueilli dans le sein de ta bienveillance.

Guide mes pas dans la perfection incessante de mon état et fais que ma pensée ne soit plus envahie par la crainte, car quiconque parviendrait à

(1) Le texte porte Mafâtih qui signifie aussi (Arcanes).

pénétrer dans cette « qobba » bienheureuse, serait l'objet de sollicitude et d'estime même si, auparavant, il était négligé.

O Souverain dans ce monde comme dans l'autre, vous êtes le Seigneur des monarques; la générosité est entièrement entre vos mains.

Faites qu'un humble et pauvre adepte comme moi, qui prétend être des vôtres, puisse n'avoir besoin de personne hormis vous qui êtes le plus généreux de toute la création!

Le faible veut entrer sous votre protection, ô vous qui déterminez la clémence et la miséricorde, vous que Dieu a doté de la science secrète de la Vérité et de la Sagesse et qui a fait de vous des gens résignés; votre science est inaccessible aux intelligences humaines; elle plane au-dessus des sphères de la spéculation;

Personne ne peut savoir ce qui se passe dans votre assemblée, à moins qu'il soit un homme parfait sachant se livrer, dans la mer immense de la science, à des méditations profondes, ô mon Maître Aboû Raoûail. Ce don est dû à la générosité du Dieu très haut, Tout-puissant, qui t'a donné le pouvoir de gouverner la création; qui a changé tes qualités contre celles plus louables dont il se qualifie; qui t'a appelé auprès de lui d'une façon définitive... et il serait assez long de décrire cette ascension... qui t'a abreuvé d'un philtre dont Chikh Al Boûdâli, Moullâi Boûchta, Hajj Al Baqqâl et Sîdi Bah'loûl avaient déjà bu et qui les a enivrés...

Sîdi Ibn 'Aïsa t'a donné une grande coupe de ce philtre qui a fait que tu es toujours présent alors que tu es absent. Ton Chikh te chérit mieux que d'autres et est très content de toi. Sîdi Ibn 'Aïsa te faisait déjà entrevoir que tu lui succéderais alors qu'ayant franchi l'épreuve de (l'illumination) tu continuais ton chemin vers une situation supérieure. Ainsi tu as été récompensé parce que tu étais un disciple fidèle et dévoué, sincère dans tes actes et paroles, sans cesse occupé à psalmodier et à travailler à ta perfection.

Que de fois, la pensée plongée dans le néant, tu allais à la fin de la nuit frapper à la porte de ton Maître et lui demander s'il n'avait cessé de te porter en estime;

Par son amour sincère, ton Maître a purifié en toi un cœur plein d'enthousiasme; il t'a dit : « Tu es plus cher que mes enfants » et juré qu'il disait la vérité en te parlant ainsi.

O Monseigneur Aboû Raoûail, au nom de ton Maître et de l'amour qu'il avait pour toi, je te prie d'avoir pitié de moi et d'être mon intermédiaire bienveillant dans la réussite de mon projet;

Sois mon bienveillant intermédiaire, ô mon Seigneur, et traite avec égard l'hôte qui est sous ton toit. — Récompense mes poèmes par tes bienfaits.

Ici mon poème prend fin. Je te le dédie de tout mon cœur. Puisse-t-il égaler le dixième de ta gloire. Car tu es l'homme généreux, libéral et bienveillant pour des humbles comme moi; soigne (mon) cœur souffrant.

Je voudrais que tu sois à mes côtés, au milieu de l'aisance et de l'abondance; je voudrais aussi triompher des vicissitudes du temps. Je voudrais également, grâce au concours efficace de cette source de clémence, qu'est l'Envoyé de Dieu, être perpétuellement l'objet de préservation, de secret, de grâce et de secours.

O Dieu généreux, Dieu très haut, exauce les vœux de Dris Ben 'Alî (l'auteur de ce poème) et fais que tous ses projets s'accomplissent.

Gloire à celui qui a décrété, jugé, appris à l'homme qu'il ne connaissait pas, ô le Vainqueur! le Savant! le Pourvoyeur! le Généreux!

Dieu remplit de l'affection des Saints le cœur de celui auquel il veut du bien et qui compte parmi ceux qui ont la foi.

Il enseigne la manière de servir les Saints d'une façon sincère et désintéressée à celui qu'il désire faire parvenir jusqu'au rang des hommes (qui possèdent la vraie connaissance de Dieu).

C'est ce qu'il fit en particulier pour le Chikh Al Kâmil, le Pôle divin, le Docteur de la Loi et de la Religion. Aboû 'Abd Allah, connu pour son respect de la tradition.

Lorsqu'il se présenta à la porte de son maître, dépouillé de tous les attributs de ce monde, il s'abandonna à Lui et ne vit plus que l'Unité Divine.

Au point qu'il devint unique en son temps, le Chef des principaux santons, le Sultan des adorateurs de Dieu qui furent tous ses sujets.

Quelle élévation d'âme que celle d'Ibn 'Aïsa, mon Souverain, mon Maître M'Hammed, aux dispositions innées de sollicitude et d'obligeance.

Quelle élévation d'âme que la sienne, élévation qui lui permit d'avoir le dessus et lorsqu'il atteint (le but) d'obtenir les secrets sans fins et cela grâce à la générosité et à la bonté de Dieu.

Tous le reconnaurent, ainsi d'ailleurs que je l'ai lu dans les récits. Dans le livre des « Manâqib », le narrateur dit : « O mes frères, les « Qothaba » s'élèveront et réunis à la Sainte Had'ra, une voix venant du Ciel leur dit d'une façon impossible à décrire : « O assemblée des pôles, retardez cette magnifique réunion, patientez jusqu'à ce que Ibn 'Aïsa le Saint vienne accroître votre nombre. »

Il sera mis au monde dans deux mois; c'est la bénédiction du Ciel et de la Terre. Lorsqu'ils entendirent la voix leur annoncer la venue du Chef des Saints, les « Qothaba » se conformèrent à la prescription céleste.

Parmi les mérites de cet illustre personnage (il faut) noter qu'à son septième mois de conception, alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère, il poussa des cris et dit en articulant les voyelles : « Dieu est unique! »

Il est le maître de l'Empire et de l'élévation, quelle vérité absolue et éternelle que la sienne! Puis il gémit, pleura avec humilité et implora le pardon. Il demanda ensuite à son Maître de le mettre dans l'état de pureté parfaite.

Dieu lui dit alors : « O mon serviteur, à toi mes faveurs, je te purifie et te confère la sauvegarde et l'amitié divine; je t'annonce avec plaisir que je t'accorde aussi ce que tu demandes; je suis satisfait de toi et ceux qui suivront la Thariqa obtiendront ce qu'ils désirent de moi. »

Le jour où il vint au monde et qu'apparut la pleine lune resplendissante, sur l'ordre du Seigneur, le « souffle divin », l'ange Gabriel descendit des Cieux sans se cacher et dit : « Aujourd'hui est né le meilleur des guides lumineux. » Le père du Chikh entendit ces paroles et donna le nom de H'âdi à son fils.

Pour le septième jour de sa naissance, le père donna une fête très brillante. Il fit préparer sept gamelles de couscous dans lesquelles mangèrent toutes les personnes qu'il avait invitées. Mais il resta (après le repas) ce qui avait été servi. On attribue ce miracle à la Baraka du Chikh dont la considération et la vénération s'accrurent parmi les jeunes gens. Il ne s'amusaît d'ailleurs pas et ne fréquentait que ceux qui observaient la « Sonna ».

Il observa le rite du jeûne, le mois de ramadan. Promptement, l'ange Gabriel

venait le voir tous les soirs et lui apportait la manne du Ciel qui servait de dîner à la lumière de mes yeux. Ibn 'Aïsa passait la nuit entière à prier et à pleurer à chaudes larmes.

Il s'adonna à l'étude de la religion après avoir appris le Coran; il se passionna pour ses études et se mit à chercher un Chikh « at-tarbia » susceptible de l'initier aux secrets divins. Il rencontra les Chîoukh Ibn 'Al Hârsî et Ibn 'Omar Assofiânî, qui suivaient avec lui la voie des hommes savants et le chemin des mystiques soufites.

Le Chikh épura son drachme; Ath-thabbâ' lui donna son sceau, l'autorisa à en faire usage et lui fit comprendre que ce qui n'est pas estampillé ne peut être payé;

Lorsque Sâhilî lui adressa la parole et le regarda, Ibn 'Aïsa tira un grand profit, atteint le degré élevé, comprit tous les sens et eut la suprématie sur les créatures et en particulier sur les Saints de sa catégorie.

Il a dit en particulier :

Celui qui me tient compagnie ou me voit simplement en songe, je lui garantis le paradis et Dieu s'acquittera vis-à-vis de lui par des bienfaits.

Le Maître de l'Empire m'a donné le quart du monde. Je l'ai abandonné, n'y faisant peu cas et l'ai laissé à ma descendance. Mon Maître m'a fait don aussi du sceau, de l'autorisation et de la preuve. Je m'en sers pour donner l'estampille aux « qothâba ». Il est là, sous ma main.

Par Dieu, mon serviteur se noyait dans la mer et m'appellerait à son secours, qu'il serait sauvé, fût-il sous la terre la plus basse;

C'est un grand secret qu'Ibn 'Aïsa a obtenu et qui lui fait se contenter du Seigneur. Je demande à Dieu de pardonner et d'effacer mes péchés.

Voici ce qu'a dit Hajj Dris Ben 'Ali Al Honch, de Fez Balî, auteur de divers cantiques 'Aïssâouîya.

Aussitôt après, l'Iftitâh du Chentrî est entonné par tous les adeptes.

C'est par la formule : « Louanges à Dieu » que je commence, le nom de Dieu est ma clef; la célébration de ses louanges, ô ami, est pour moi une volupté; grâce à lui, je jouis de la paix. »

Et la had'ra commence tout de suite. En très petit nombre, les danseurs, sur un rang, face aux musiciens, serrés épaule contre épaule, crient : « Allah! Allah! » La danse qu'ils exécutent est d'une simplicité étonnante. Elle consiste en une sorte de révérence esquissée, compliquée de pliements de genoux et de sautilllements sur place sans que les pieds quittent le sol, le tout, bien entendu, en musique. Le moqaddem dirige les mouvements rythmiques lui-même jusqu'à ce que la première figure de la hadra soit terminée. C'est ce qu'on appelle « Yâd ». Quelques minutes de repos et les musiciens entament le second « iftitâh ».

O toi qui soupîres comme moi, après le Chikh magnanime, n'oublie pas ce que je vais te dire : Sache que les désirs ardents valent au soupîrant des chagrins et des tourments. Si tu veux être heureux et vivre dans le bien-être et l'aisance,

si tu veux bien vite être délivré des soucis et voir devant toi s'aplanir les difficultés, apprête-toi sans retard à faire le pèlerinage du soutien des éprouvés, d'Al' H'âdi Ibn 'Aïsa, qui a hérité de la vertu du sceau des Prophètes, Sidi Mohammed. Devant son tombeau, tu lui demanderas ce que tu veux. Dis-lui : « O maison de bonté! secours tes serviteurs dans la gêne. O Maître, je me place sous ta protection et ta haute influence; je viens solliciter ton assistance. O gens de bien, ne frustrez point ceux qui viennent à vous, notamment ceux qui s'adonnent au grand Saint si réputé, le Chikh Al Kâmil, soutien des malheureux. Moi, je l'appelle avec toute l'ardeur de mon affection et dis : « Réalise bien vite mes vœux, ô excellent Chikh, et occupe-toi de moi! »

Restés debouts, les danseurs accompagnent leurs collègues assis. Une fois l'iftitâh achevé, la musique retentit de nouveau et les séides reprennent leurs mouvements d'ensemble. La danse est une manière de « Rbbânî » au ralenti. Les battements de la « tassa » martèlent la cadence et le rythme, suivant le processus connu, va progressivement en s'accéléralant. La « had'ra » comprend ordinairement deux autres iftitâh que nous ne reproduisons pas ici. Quelques minutes de repos et l'orchestre entreprend la « had'ra » ghaziya :

O père, appelle avec force; j'appelle aussi mes maîtres qui savourent l'ivresse divine. Pourquoi vous êtes-vous absentes au point que ma nourriture est devenue amère et que l'ardent désir s'est emparé de mon cœur. Lève-toi et empresse-toi d'invoquer le Chikh Moulaï Al H'âdi.

La danse ghaziya ne paraît être qu'une variante de la danse précédemment décrite. Elle est immédiatement suivie de la had'ra Hamdoûchiya :

O toi, qui l'invoques, invoque-le comme moi, avec passion; l'amour a allumé le feu dans mon cœur, ô frère, chante et célèbre les louanges des Saints sans avoir de soucis, si tu désires être comblé de faveurs par Moulaï Idris, patron de Fez, Al Bali, conquérant de notre Gharb, lumière resplendissante de nos yeux. Je t'en supplie, ô Moulaï Idris, fils de Lalla Khanzâ, sois pour moi large dans tes faveurs.

La danse Hamdoûchiya est fort difficile à exécuter. Seuls, les initiés restent sur les rangs. En cadence, ils sautent sur place, tantôt conservant les pieds joints, tantôt laissant un temps d'arrêt entre plusieurs sautilllements, sur chacun des pieds, tantôt oscillant deux fois sur un pied, deux fois sur l'autre en projetant les mains en avant (1). Les invocations qu'ils crient sont : « Allah! Allah! Ma'boûd Allah! Dâim Allah! » Le rythme est toujours lent au début.

On arrive enfin à la had'ra Gnâoûfiya.

O toi, qui désires goûter à notre breuvage, salue les saints et ne déprécie pas

(1) Cf. J. Herber, *Les Hamâdcha et les Dghoûghtyn* (Archives marocaines), p. 221.

leurs dons. Tout le succès réside chez nous dans la foi aveugle. Ne te livre point à la controverse, laisse la discussion et viens franchement à nous, si tu veux être heureux. Fais le pèlerinage des Saints de Dieu, ils sont les véritables ports de notre Maître. O oisif! pourquoi restes-tu indifférent, alors que tes amis vivent en paix? Voilà la porte qui mène jusqu'à Dieu, le Chikh des Machâikh. Appelle-le comme nous et dis-lui : « O pôle de la perfection! O Al H'âdi Ibn 'Aïsa! ne nous abandonne point. »

Dès que les musiciens entonnent l'Iftitâh Gnâoùî, il ne reste plus en scène qu'un seul danseur. Chacun, sans grande fatigue, a goûté aux plaisirs de la danse; certains ont préféré la « had'ra » 'Aïssâoùîya, d'autres la « had'ra » Hamdouûchiya ou Jilâliya. Pour la « had'ra » Gnâoùîya, on montre peu d'empressement et on laisse la place aux initiés. Comme les Jilâla (1), la « had'ra » Gnâoùîya comprend plusieurs « iâds », qui se succèdent sans interruption. La danse est une suite de mouvements désordonnés et sans grâce. L'adepte fait le simulacre de jouer des castagnettes, gesticule éperdument et pousse des cris sauvages, enivré par les fumées de benjoin qu'il respire. A plusieurs reprises, il plonge et replonge sa tête dans le flot d'encens, puis s'abat lourdement, agité par des convulsions épileptiformes. On le transporte aussitôt dans une chambre retirée tandis qu'un autre vient le remplacer. Quelques instants suffisent pour que le nouveau venu subisse les mêmes troubles. Il cherche à se jeter dans un bassin d'eau, mais ses frères lui barrent le passage. On dit que le Jinn qui s'est incarné en lui, Sîdî Mimoûn, est toujours altéré. Sur un signe du moqaddem on apporte une cuvette d'eau. Le Gnâoùî ou tout au moins celui qui joue son rôle danse autour d'elle; il s'en rapproche de plus en plus comme si l'eau exerçait sur lui une attraction irrésistible. Puis, brusquement il s'empare de la cuvette et s'en verse le contenu sur la tête. Cette douche froide semble avoir le don de l'exciter davantage. Le « Jinn » est satisfait, un moment après on emporte le danseur dans un état voisin de la léthargie. Celui qui lui succède change encore d'exercice et à la manière des Aḡhâb Miliâna se promène sur le visage des bougies enflammées sans manifester la moindre douleur. Il danse toujours avec frénésie jusqu'au moment où il s'écroule et se tord en de hideuses convulsions. Les exercices se terminent très tard dans la nuit. Parfois, après le repas traditionnel, la « had'ra » reprend plus acharnée encore; elle s'achève souvent par la lecture du Sobhân ad-dâim, le Hizb des hizbs. On a prétendu que le « Chentri » finissait par une séance d'exorcisme. Cette remarque est fautive en ce qui concerne Miknâs où la reproduction des exercices Gnâoùîa semble répondre à un souci purement spectaculaire. Le Chentri est la « lemma » des Chorfa, des lettrés et des notables, c'est-à-dire des 'Aïssâoùîa déjà fort évolués. Plus raffiné que le

(1) Cf. Archives marocaines, *Le Gharb*, p. 293.

M'jrrd, il s'en tient au juste milieu, évitant les pratiques d'animisme étroit des Gnâouâ comme les débordements de l'extase provoquée des « hd'd'âra » (1).

c) Moussem

Mieux que la « lemma » et la « had'ra » à la fois, le moussem fait ressortir l'importance de la danse extatique aux yeux des 'Aïssâouâ de seconde catégorie. La fête (vulgo : moussem) donnée chaque année en commémoration du Chikh Ibn 'Aïsâ est célébrée aux premiers jours de l'Aïd Al Miloud. Elle précède de six jours seulement celle que les Hamâdcha et les Dgoûghiyn donnent en l'honneur de leur patron dans le Zerhoûn. Par suite d'une singulière déviation du sentiment primitif, ces deux moussem ont acquis une notoriété telle qu'au Maghreb ils se sont entièrement substitués dans l'esprit populaire à la fête de la Nativité.

Le moussem des « 'Aïssâouâ » a fait l'objet de nombreuses descriptions. Celles qu'Edmond Doutté donne des processions 'Aïssâouâ à Tlemcen et à Miknâs sont classiques. On notera également celles de Mercier sur le Moussem 'Aïssâouî de Rabat et de Georges Salmon sur celui de Tanger. A Casablanca, ville où la secte possède un nombre élevé d'adeptes, cette fête patronale n'est pas sans revêtir un caractère de solennité tout spécial. Dès le début du mois de Rabi' an-nabâouî, les affiliés avec leurs étendards multicolores défilent dans les rues de la ville et recueillent des offrandes dans un drap de couleur verte. C'est la « Daoûra ». La curiosité du défilé réside dans la présence d'un bœuf recouvert de toiles aux couleurs rutilantes, portant au cou un collier de cauris et aux cornes un chache de soie jaune. Le bœuf qui sera à l'issue du moussem offert en sacrifice est considéré comme purifié par la baraka du grand Saint et, à son passage, les femmes du peuple se disputent pour lui arracher les poils de la queue. Souvent le bœuf ne figure pas dans la « daoûra » ; les 'Aïssâouâ exhibent alors, à sa place, une sorte de chandelier énorme — ats-tsriya — monté sur un pied très long et enjolivé d'une petite « qobba » finement ciselée et peinte avec art.

En manière de réjouissance, un dîner est offert, la veille du moussem à la Zâouîya 'Aïssâouîya. Les Jilâla, les Hamâdcha et les Modrriyn — maîtres coraniques — y sont invités ; car il est de règle que la « thâïfa » qui célèbre un moussem reçoive les autres confréries. A Rabat, ces invitations se font sur une grande échelle, à cause du voisinage de Salé (2).

(1) V. infra, paragraphe « le Culte des démons ».

(2) Cf. Mercier, *Archives morocaines*, t. VIII, p. 129.

A Casablanca, la réception est plus modeste.

Les adeptes du Chikh Al Kâmil, rassemblés autour de leur moqaddem, attendent leurs invités sur le seuil de la Zâoùiya. Dès que les Hamâdcha débouchent dans la rue de Fez, ils entonnent le chant :

Nous t'avons loué! Nous t'avons remercié! O Monseigneur! Nous t'avons demandé! Nous t'avons trouvé! Fais-nous miséricorde!

Et puis encore :

O Maître, nous nous dirigeons vers toi humblement (à pied), ô gens sincères, vous êtes connus pour votre noblesse et votre générosité. Nous venons à vous, ô gens vertueux! Nous nous pressons à votre porte. Nous courons vers Dieu, le généreux, pour qu'il fasse que nous nous abreuvions à votre bassin!

A quelques mètres de la Zâoùiya, le cortège Hamdoûchî s'arrête. On échange le salut en abaissant les étendards, puis les moqaddems se donnent l'accolade et les deux groupes se disloquent pour pénétrer à l'intérieur de la Zâoùiya. Les Jilâla les suivent un moment après avec les Modrriyn. Quant aux Gnâoùâ, la coutume locale veut qu'ils viennent, sous les fenêtres de la Zâoùiya, faire leur concert assourdissant dans l'espoir de liquider les reliefs du festin.

C'est le lendemain, premier jour de la fête du Moûloud, qu'a lieu le moussem. Il consiste en un défilé à travers les rues du vieux Casablanca dans un désordre extrêmement pittoresque. A Rabat, les confréries sont précédées des descendants du Chikh-Sîdî Sîtel entre autres, tous à cheval, entourés de bannières et de musiciens. A Casablanca, les Oûlad As-sîyd font de rares apparitions. Le cortège quitte la Zâoùiya vers les trois heures de l'après-midi pour s'acheminer, par les ruelles étroites de la ville indigène, vers le mausolée de Sîdî 'Allâl Al Qairoûânî. De ce mausolée, il reprend sa marche et se dirige, après une courte pause devant la demeure du moqaddem, vers Sîdî Abî Liôûts, le patron de Casablanca. Entassés dans le patio exigü du sanctuaire, ces forcenés poursuivent leurs exercices extatiques. L'an dernier encore, ils y déchiquetaient et dévoraient à pleines dents les moutons qu'on leur jetait en pâture. Depuis, le pacha de la ville, poussé par l'opinion publique, a interdit ces sortes de pratiques, de même qu'il a défendu aux Hamâdcha de se fendre le crâne à coups de hachette. Pour la masse, le moussem a perdu de son intérêt et on observe une affluence moins grande sur le parcours du cortège. De Sîdî Abî Liôûts, les 'Aïssâouâ dans un tumulte infernal se rendent au Dâr Makhzen. La visite est de rigueur; elle ne dure pas cependant très longtemps. La fatigue a des limites. Déjà certains s'écroulent épuisés complètement; d'autres, soutenus par leurs frères font peine à voir. La procession s'ébranle de nouveau pour

atteindre la Zâouïya. L' « 'Adda » est terminée. Avant de se séparer les 'Aïssâouâ égorgent le bœuf qui figurait dans la « Daoûra » et s'en répartissent les principaux quartiers.

Ainsi se déroule à Casablanca le moussem d'Ibn 'Aïâ. Cette manifestation ne manque pas de caractère, mais elle ne saurait être comparée au moussem, qui, à la même date, se tient à Miknâs, ville gardant jalousement les restes du Chikh. Pendant ces quelques jours de fête, le nombre de pèlerins qui accourent de toutes les parties de l'Afrique du Nord et même dit-on, de Baghdâd peut être évalué de trente à quarante mille. De ce fait, Miknâs connaît une animation extraordinaire. Les moindres maisons regorgent d'invités; les fondouks sont bondés d'étrangers. Une multitude de bateleurs de toutes sortes ont envahi les places publiques : Rmâïya, Oûlâd Sidî Ahmad ou Moûsâ, R'hhâliya, Conteurs publics, Hnâichîya, 'Aththâriya, Vendeurs de peaux, retiennent la foule dense et enthousiaste. Le cimetière d'Ibn 'Aïâ apparaît comme hérissé de tentes serrées les unes contre les autres. De la ville s'élèvent des clameurs continues. Nuit et jour, on entend le son nasillard des « ghaitât » et les notes sonores des « ghoûal » et des « bendirs ». C'est une fièvre intense de folie religieuse.

Quarante jours avant le moussem, les lettrés 'Aïssâouâ de Miknâs récitent, tous les matins, dans le sanctuaire du Chikh, le Sobhân ad-dâïm, la Jilâla et l'Ism Al Mofrad. A la Had'ra participent indifféremment hommes et femmes. La lecture du Sobhân Ad-dâïm se fait sur le tombeau du Saint; tandis que la had'ra demandant plus d'espace, se célèbre dans la cour intérieure du mausolée — Çohn —. Le soir, sitôt la prière du Maghreb achevée, les thâïfât de la ville se réunissent à nouveau dans leurs Zâouïyât respectives où elles psalmodient le Hizb, la Jilâla et l'Ism Al Mofrad. Les séances ne sont pas suivies de « Tahayyor ».

Ainsi, chaque matin et chaque soir, les 'Aïssâouâ se livrent inlassablement à leurs exercices favoris. Toutefois, dix jours avant la fête, les manifestations deviennent plus imposantes, plus solennelles. Dès les premières lueurs du jour le sanctuaire s'emplit de gens de toutes sortes. Pendant que les 'Aïssâouâ sont en had'ra, les « Tholba », groupés dans le dharîh, lisent le « Dalâïl Al Kheirât » et récitent les principaux hizbs de la tharîqa. Dans la soirée, les 'Aïssâouâ se retrouvent dans les maisons particulières où ils sont invités pour la « frîssa », cet usage bizarre qui consiste à dévorer un mouton tout cru.

En plus de la « frîssa », les hôtes généreux offrent aussi à leurs invités du pain, du beurre et surtout du miel. Les 'Aïssâouâ raffolent de cette substance sucrée qu'ils mangent gloutonnement. Dans le Gharb, avant le moussem, les riches propriétaires de ruches préparent à l'intention des 'Aïssâouâ de grandes écuelles remplies de miel. Les adeptes d'Ibn 'Aïâ, en les voyant,

se précipitent dessus, les mains derrière le dos, lèchent les récipients et en avalent le contenu en un clin d'œil. Fait à signaler, les Aïssâouïa n'aiment pas que l'on prononce devant eux le mot de « 'asl ». D'aucuns en l'entendant entrent dans une violente colère; d'autres se prennent à pleurer à chaudes larmes. Entre eux, pour parler du miel, ils recourent au vocable berbère « Tsamt » ou à celui de « nahla ». Jamais ils n'emploient le mot arabe correspondant. Faute de miel on sert souvent aux Aïssâouïa une sorte de lait caillé dit : « ar-râib », de la « roûina » (1), ou de la zommeita (2).

Un ou deux jours avant la célébration du moussem, les fidèles font leur entrée dans la ville. Chaque délégation emprunte une des nombreuses portes qui donnent accès à la Médina. Les Aïssâouïa de Fèz, les Arab Sais, les Chrâgua et les Oûlâd Jama' passent par la porte de Boû 'Amâir, après avoir traversé en une procession ininterrompue la nouvelle ville — Al Hamria. Les Zrh'âna et les DKheisa défilent sous la porte de Tizimi Aççoghra; par la porte de Bâb Brdâïn passent les Dh'âra, les Oûlâd N'cir, ainsi que les « Thâouïaif » venues de la zone espagnole. Les Guerrouân du Nord, les Ah'l Touâlâl, les Ah'l Sîdî Sa'ïd viennent par la porte de Bâb Siba. De celle de Bâb Qoûbich débouchent les Touârga, les Zitoûn, les Jbâbra; les gens d'Agoûrâï et d'Azroû, les Bânî M'Thir, les M'Jâth, les Bânî M'Guild et les Zaïan empruntent celle de Bâb Na'ouïra. Les Shâïm, les Mokhtâr et les Sh'oûl ne sont pas admis en ville; ils élisent domicile dans les cimetières même de Sîdî Ibn 'Aïsa où ils installent leurs tentes (3).

Pour atteindre Miknâs, ces nombreuses délégations empruntent les voies les plus diverses : les Khlot, les Ah'l Gharb et les Oûdâïya notamment passent par le Zgotta et Moûlâï Idrîs; les Bânî Hasan, les Mokhtâr et les Shâïm se donnent rendez-vous dans un jardin dit : « Jnan Boû 'Aïsa », sur le bord de l'Oûâd Rdom. Le rassemblement de toutes les « thâïfât » de cette contrée s'opère en deux jours; un fois groupées, elles se mettent en marche sur Miknâs. La distance est parcourue parfois en trois et souvent en quatre étapes. Le cortège s'arrête tout d'abord à Petitjean; le lendemain, il reprend sa marche dans la direction du Sh'b al Khorchof où parfois il passe la nuit. Après un repos de quelques heures, il repart pour atteindre l'Oûâd Ach-Chjra et le lendemain matin, à la première heure, Shâïm et Mokhtâr

(1) Mixture composée de farine de blé grillé, détrempe dans de l'eau et du miel.

(2) Mixture préparée avec de la farine de blé ou d'orge, et de la farine de caroube. Si cette dernière fait défaut, on ajoute du sucre pilé à la farine de blé.

(3) Le cimetière subit de la sorte les déprédations les plus graves; les pierres tombales sont arrachées pour servir de « Manâçib »; les bestiaux parqués sur les tombes. On souille ainsi ces lieux sans se soucier de quoi que ce soit. Ces profanations renouvelées tous les ans ne sont pas, bien entendu, sans soulever d'indignation la population saine du pays qui demande que remède soit porté à cet état de choses.

pénètrent dans le cimetière d'Ibn 'Aïsa où ils s'occupent à monter leurs tentes. Le parcours est accompli en récitant le Dhikr et en dansant; les « sboûa' » et les « dhiâb » se livrent à la « frissa », tandis que les « J'mâl », en passant au Sh'b Al Khorchof, font une consommation extraordinaire d'artichauts sauvages et de chardons (1). Cette entrée des Shâïm et Mokhtâr n'est pas officielle; le véritable pèlerinage n'a lieu que le lendemain ou plutôt le surlendemain (2).

Les descendants du Chikh Al Kâmil offrent la plus large hospitalité à leurs hôtes. Ce système d'hébergement gratuit, pratiqué par plusieurs congrégations (3), ne laisse pas que d'être fort ingénieux. En même temps qu'il attire au moussem un nombre toujours croissant de fidèles, il donne aux Chefs de la confrérie le moyen de prendre directement contact avec leurs adeptes et de mieux faire rayonner leur influence. Chacun des descendants du Chikh se charge des « Thâïfât » qui lui sont dévouées. C'est ainsi que Sîdî Ahmad Ben Mohammad héberge à lui seul les fidèles venus de la Région sud de Miknâs, des Banî M' Thîr et Gueroûân. Les délégations de Tanger, Rabat, Salé, Al Qçar, Larache, Chîchâouân, Arzila, les thâïfât du Gharb, des Banî Hasan, et d'Oûazzân viennent chez le M'zouâr lui-même. Le Rkb Al Filâlî comprenant sept à huit thâïfât descend chez Sîdî 'Abd as-salem Ben 'Amar. Sîdî Mohammad Ben Lahbîb et Sîdî Lahsen Ben Sa'îd hébergent de leur côté le rkb du Rif. Le Moqaddem Al-jaï de Fez et sa « thâïfa » s'installent à l'intérieur même de la « qobba » du Chikh. Les moqaddems Al Oûnjallî, Boû Zoûba', Sîdî 'Abd Al Oûahh'âb et Moûlâï Idris Al 'alamî, toujours de Fez, sont les hôtes de Sîdî Aboû Mah'dî du quartier Fatoûta. Le moqaddem Sîdî Al 'Alamî est l'invité de Sîdî Al Hajj Al H'chmî; les Sjaa', les 'Arab Sâïs, les Oûlâd Al Hajj, les Homiân, les Lemta, les Oûlâd Jama' sont également les hôtes de Sîdî Al Hajj. Les délégués de Taza descendent en partie chez Sîdî Al Hajj Al H'âchmî et en partie chez Sîdî M'Hamad, dit Oûld Cheikhîya.

La veille du moussem est réservée au pèlerinage des Ah'l Gharb. Dès dix heures du matin, tous les 'Aïssâouâ présents dans le cimetière d'Ibn 'Aïsa descendent en cohue vers l'Oûâd Ach-chjra. Il y a là toutes sortes de gens : Ah'l Gharb, Khlot, Oûdâïya, Mokhtâr, Sh'oûl et même des 'Aïssâouâ de la ville qui accompagnent leurs frères de l'extérieur. Dans un brouhaha indéfinissable, toute cette foule bruyante atteint l'Oûâd où elle se regroupe en thâïfat pour remonter ensuite vers Miknâs. Le bruit est infernal et dans des nuages de poussière, les 'Aïssâouâ s'avancent en récitant le Dhikr, au

(1) V. infra, paragraphes relatifs aux « Sboûa' », « Dhiâb » et Jmâl 'Aïssâouâ.

(2) Les étendards sont laissés provisoirement au pont de l'Oûâd ach-chjra.

(3) Les Khîyâththîya de Talghza en particulier procèdent exactement de la même façon que les 'Aïssâouâ.

son du Thbol et de la ghaïta, « Seboûa » et « Dhiâb » pénètrent dans les jardins pour se lancer à la poursuite des Riffains vêtus de djellabas noires (1). Des Jmâl, pleins d'ardeur, escaladent un mur pour mieux atteindre un figuier de Barbarie; puis se glissent au travers de la foule en poussant de sourds bramelements. Des mégères « échevelées et vociférantes » se mêlent au cortège compact des pèlerins. Péniblement endigué par des gens armés de roseaux et même de gros bâtons, ce flot humain est dirigé lentement vers le boulevard circulaire. Les spectateurs s'écrasent sur les remparts et sur les terrasses pour voir passer la procession; sur les bords de la route la foule s'amasse aussi dense. Les pèlerins ne pratiquent pas la « Frïssa » à cet instant. Le torse nu, la goththâïya flottante » (2), ils crient le nom d'Allah en se frappant en cadence la poitrine. Ils sont « hagards, horribles à voir ». « Leurs mouvements et leurs cris ont l'implacable continuité de la démence. » Leur passage sème l'effroi parmi les curieux spectateurs. Cette meute en délire ne pénètre pas dans la « médina »; elle s'arrête devant Bâb Bardain, dont l'accès lui est interdit par des cavaliers et un poste de garde. De là elle s'engouffre par une étroite porte dans le cimetière d'Ibn 'Aïsa et dans une course éperdue entre à l'intérieur du mausolée. Les étendards sont déposés près du tombeau, puis, pendant toute la nuit, la fête continue et ne s'arrête qu'aux premières lueurs du jour. A noter que les Mokhtâr et les Shâïm, les Ah'l Gharb et les Sh'ouïl n'ont jamais été autorisés à s'introduire dans la ville. En délire, comme des possédés, ces gens pourraient y commettre les pires abus et par précaution on préfère leur en interdire l'accès. Du reste, il est possible qu'à l'origine, ces démoniaques aient profité d'une cérémonie de ce genre pour mettre la ville au pillage. L'histoire n'a pas conservé le souvenir du sac de la ville par eux (3).

C'est maintenant le tour du « Rkb al Filâlî » de pénétrer dans la ville. Les « Thâïfât » de Miknâs se portent à sa rencontre, à Bâb Bouï 'Amâir. Les Chefs de confréries précèdent avec leurs étendards les adeptes qui, rangés derrière leurs musiciens, dansent avec entrain. Lorsque les Filâlîa arrivent à quelques mètres de là, les deux groupes se saluent en abaissant leurs drapeaux. Les moqaddems se donnent l'accolade, on s'embrasse, on se serre la main. Puis, le cortège, considérablement accru, s'ébranle de nouveau, pour s'acheminer vers le cimetière d'Ibn 'Aïsa, en

(1) Voir infra, l'Horreur du noir chez les 'Aïssâoûa.

(2) Voir infra, le port de la goththâïya chez les 'Aïssâoûa.

(3) D'où vient cette interdiction : les uns prétendent que Sîdî M'Hammad Ben 'Aïsa en est l'auteur; d'autres l'attribuent, au contraire, au Makhzen. La vérité est que cette mesure a été dictée sans nul doute par le désir de mettre la ville à l'abri des méfaits d'une bande d'énergumènes avides de pillages.

passant par la rue Roûamzin, les Sqâqin, Bâb Milâh et Sîdî Sa'ïd. Les danseurs sont répartis sur deux rangs qui se font facē. Toute circulation est arrêtée pendant que les pèlerins passent. D'ordinaire, une partie seulement des Ah'l Tafilâlt est conduite au sanctuaire; l'autre partie, celle qui arrive par la porte de Bâb Mançoûr Al 'Eulj (2), va directement à la Zâoùiya des Filâla, dans le quartier « Brrâkka ».

La nuit « 'Al Miloûdiya », ou encore « Leilât Al Miloûd », les Zâoùiyas 'Aïssâoùiyas et le cimetière d'Ibn 'Aïsa sont bondés de fidèles. Sans répit, on chante les Dhikrât de Hajj Drîs Al Honch; on danse le M'jrrd. La ville est en liesse; indépendamment des Zâoùiyas 'Aïssâoùiyas, les mosquées et les écoles coraniques restent ouvertes jusqu'au jour. Les Tijâniya, principalement, passent la nuit à lire en commun la Borda, la Hamziya, la qaçida Baghdâdiya et à pratiquer le « sâma' »; les Darqâoua en font de même, ainsi que les K'ttâniya. Le lendemain matin, jour de l'Aïd, un moqaddem 'Aïssâoùî de la « Thâïfa » des Ah'l Kouach, lit le Mi'raj et récite devant des auditeurs, massés dans l'enceinte sacrée de la mosquée, des qaçidas composées par un disciple de Sîdî M'Hammad Bën 'Aïsa, Sîdî 'Abd Al 'Azîz Al Maghrâoùî dont le tombeau se trouverait à Ghorfa, dans le Sahara (1). — Cette cérémonie, dont l'institution remonterait à quelques lustres seulement, attire toujours une foule de curieux, qui religieusement écoutent les épisodes les plus émouvants de l'épopée Mahomédienne.

A onze heures du matin, les Shâim, Mokhtâr et Sh'oûl, quittent leur campement pour se diriger vers le « Çh'rij », sorte de réservoir d'eau, construit, selon la tradition, par Moûlâi Isma'îl. Les Thâïfât se groupent autour de ce réservoir en déployant leurs étendards. On prononcē les Fâtihât d'usage, puis on entonne le chant : « Jâa! Jâa! Mohammad qddm-na rasoûl Allah! » Le Dhikr commence immédiatement et le cortège s'ébranle dans la direction d'Ibn 'Aïsa. Avant de partir, chaque visiteur boit une gorgée d'eau du réservoir ou s'en lave la figure. On prétend que ce liquide est chargé de Baraka du Chîkh et que ses vertus sont particulièrement appréciées des femmes en désir d'enfants, des malades et des infirmes. On raconte aussi que cette eau aurait le pouvoir de cautériser les plaies les plus profondes. Les Hamâdcha, par exemple, s'en verseraient sur la tête pour refermer les incisions qu'ils se sont faites à l'aide de leurs instruments tranchants. Les pèlerins 'Aïssâoua s'y baignent aussi pour bénéficier de la Baraka du Chîkh. Jadis ce réservoir, qui est connu à Miknâs sous le nom de « Çh'rij Mokhtâr » ou encore « Çh'rij Souânî »,

(1) Un certain nombre de Filâla arrivent, en effet, par Bâb Mançoûr Al 'Eulj.

(2) Parmi les qaçidas composées par ce chantre, on cite : « Les angoisses du Jugement dernier » — Ahoûâl Al Qiâma — et « Le miracle de la lune fendue en deux » — Chiqâq Al Qamar.

contenait de grandes quantités d'eau, ce qui permettait aux pèlerins de s'y plonger tous ensemble. Aujourd'hui, cette Hofra est presque desséchée; mais il est d'usage de s'y baigner encore ou d'emporter simplement, comme au puits de Zemzem, une bouteille de cette eau miraculeuse. S'agit-il d'une survivance de pratiques ancestrales de renouvellement de Baraka ou peut-être de rites de pluie? Il ne serait pas sans intérêt de le préciser.

Quoi qu'il en soit, purifiés par l'eau du « Çh'rij », les Mokhtâr et Shâïm se précipitent vers le Sanctuaire du Chîkh. La goththâiya au vent, les yeux révoltés, l'écume aux lèvres, tels des démons, nos 'Aïssâouïa clament inlassablement le nom d'Allah et se déchirent leur chemise de laine pour mieux se marteler de leurs poings la poitrine. Certains de ces démoniaques, par esprit de pénitence, affectent de se frapper le bras droit, aussitôt apparaissent sur ce membre de larges gouttes de sang, sans qu'il y ait trace de mutilation apparente (1). D'autres titubent, soutenus par leurs frères; les femmes hurlent sans arrêt, secouant leurs sauvages chevelures. Vision vraiment terrifiante qui rappelle les processions des flagellants ou des convulsionnaires de Saint-Médard.

Les Shâïm et les Mokhtâr se ruent à l'intérieur du « Siyd » aux cris mille fois répétés de « A Akhrj Al Brrânî' » « O Etranger, sors d'ici! » Les moqaddems crient aussi : H'enna Billah ou Bch-chra'. Les indolents, les malades qui s'attardent sont furieusement molestés. Femmes et hommes ainsi surpris par ces démons sortent tout nus du sanctuaire. A partir de ce moment, le lieu saint leur appartient; le M'jrrd se poursuit avec rage; les cris saccadés d'Allah retentissent dans le mausolée, jusqu'à l'instant où, tombant d'épuisement, les Shâïm se retirent dans leur mosquée. Les Mokhtâr restent toujours auprès du tombeau.

En se ruant dans le sanctuaire, il est rare que ces démoniaques ne piétinent point jusqu'au dernier des paralytiques que l'on a couchés à

(1) C'est là toute la gamme des rites de flagellation chez les 'Aïssâouïa marocains. Ces sortes de flagellations sont bien légères. somme toute, à côté de celles que s'infligent nos Hamâdcha qui, en cadence, se frappent le sommet de la tête, bien souvent avec plusieurs haches juxtaposées pour que les blessures soient plus nombreuses. Elles ne paraissent aussi qu'amusements enfantins, comparées aux mutilations en honneur chez les Chi'ites de Perse, d'Egypte et de Transcaucasie. Basile Vereschaguine, le célèbre peintre russe qui les a étudiés au crayon et à la plume nous montre ces « balafrés », vêtus de deuil, les vêtements ouverts et se frappant la poitrine en mesure. Quelques-uns, ajoute-t-il, ne se contentent pas de frapper avec la paume de la main; ils se donnent force coups de triques. « La peau tailladée, la figure couverte d'un masque de sang coagulé par le soleil, ils marchent avec des chaînes et des poignards passés dans leur peau saignante, tandis que le peuple devant cette procession sanglante, en commémoration de martyrs célèbres, s'écrie : « Voici, les Justes! » Certes, le spectacle ne manque pas d'horreur. Le cortège des 'Aïssâouïa n'a pas, quoi qu'on en dise, ce caractère de massacre religieux. Les coups qu'ils se donnent sur la poitrine ne sont pas comparables aux mutilations de Shoucha (Perse), à celles de Richin, ou à celles des 'Aïssâouïa algériens et tunisiens que l'extase conduit aux pires excentricités.

dessein sur leur passage. Les Shâïm et les Mokhtâr sont, en effet, regardés par la foule comme des guérisseurs remarquables, lorsqu'en extase, ils récitent le nom d'Allah. Les malades ainsi piétinés sont relevés par les moqaddems, qui, après quelques impositions de mains, les forcent à mouvoir leurs membres paralysés et les amènent au milieu de la Had'ra. Souvent, des miracles retentissants se sont ainsi produits (1).

Le pèlerinage des Shâïm et des Mokhtâr est immédiatement suivi de celui des 'Aïssâoua citadins : Fassis, Miknâssis, R'bathis, etc... L'itinéraire emprunté par les processions est fixé par la tradition. Les thâïfât qui quittent les maisons où elles sont hébergées, passent par la place El H'dim, Bab Barrima, Bab Mllah, Sîdî Sa'ïd et le Marché aux bestiaux pour aboutir au cimetière d'Ibn 'Aïsa. Ordinairement, c'est vers midi que le défilé des « Thâouaïf » commence. Dès le matin, les rues regorgent de curieux massés pour jouir du spectacle; les terrasses sont garnies de femmes qui assistent au défilé derrière leur « haïk ». Moins confiants, les Israélites regardent les pèlerins du haut de leur rempart. Les processions s'égrènent lentement dans la direction de Sîdî Sa'ïd. Les Thâïfât sont conduites par leur moqaddem et suivies des descendants du Chikh entourés d'étendards (2). Les Fâsis dansent, conservant, en dépit du désordre jeté dans leur être, une tenue décente. Les autres citadins, sans leur être comparables, ne s'observent pas moins et s'efforcent de rester maîtres de leurs mouvements. Des groupes défilent ensanglantés; d'autres, le torse nu, tels des fauves, passent, serrés les uns contre les autres, hurlant le nom d'Allah...

Les thâïfât dansent en cercle; les moqaddems tantôt rythment la danse, qui consiste en une simple inclinaison de buste avec flexion de genoux, tantôt parcourent l'aire sacrée à la manière de coryphées. Les joueurs de ghaïta sont montés deux par deux, sur des mules.

Beaucoup de frères sont gens de couleur. Pas de Gnâoua ni de Jilâla, mais quelques Hamâdcha et des Oûlâd Moûlâ Miliâna qui se brûlent de leurs tisons ardents. Le cou orné d'un chapelet d'escargots, les oreilles

(1) Cf. *Infra*, paragraphe relatif aux cures miraculeuses.

(2) Les étendards 'Aïssâoua de couleurs variées, présentent les mêmes figures, bien en évidence. Au centre, le Thâbâ' 'Aïssâoui, sorte d'estampille composée de deux carrés superposés de la même façon que les deux triangles figurant le sceau de Salomon. Au milieu de ce dessin régulier, un croissant aux extrémités très rapprochées, sur fond blanc. Au-dessus de cet ensemble harmonieux brodé de fil de soie rouge, la formule islamique; aux quatre coins de l'étendard, placés symétriquement par rapport à la figure centrale, quatre autres croissants refermés sur fond rouge. Tout étendard nouvellement confectionné, est amené en grande pompe au « sîyd » pour y recevoir la bénédiction. Il est toujours dans le cortège, placé au-devant des vieux adeptes. Cette visite est obligatoire et nul étendard ne peut être utilisé par une Thaïfa s'il n'est au préalable présenté au « sîyd ».

parées de boucles de palmiers nain, la tête recouverte d'une chéchia forme makhzen, les « Dhiâb » se glissent dans la foule, tendent la main, font mille grimaceries et posent avec plaisir devant l'objectif. Des « Sboûa' » exhibent avec ostentation leur « oûndia » et leur « Sroûâl » marqués de taches de sang, de traînées d'excréments et de bile. On aperçoit parfois des « Jmâl » qui mastiquent avec satisfaction de longues feuilles de cactus et broient l'orge que les passants jettent complaisamment dans leur musette. Des « Nmoûra » et des « Sboûa' » que les assès n'ont pu maîtriser brisent la haie compacte des curieux et se ruent sur les remparts du Mllah, faisant mine de l'escalader, pour atteindre les juifs qui suivent la procession. D'autres Dhiâb défilent encore dans les tenues les plus extravagantes. Des forcenés se roulent dans la poussière et dans la boue des rigoles, puis se lèvent et simulent une dispute entre eux. Ce sont des Halloûfs ou sangliers. Toute cette « gent forestière » anime par son ardeur ces processions d'une uniformité par trop monotone.

Pas le moindre incident, malgré la densité de la foule et l'excitation des processionnaires. Comme empoignés par la musique saccadée et effrayante des « ghâïta » et des « Thobol », les spectateurs dansent le M'jrrd ou le Rbbânî. Cette contagieuse folie gagne tout le monde. Nul ne résiste à cette frénésie extatique. Il faut être rationaliste ou appartenir à une autre confrérie hostile à ces pratiques pour suivre d'un œil impassible cette débauche peu ordinaire d'hystérie.

Les processionnaires s'engouffrent tout d'abord dans le sanctuaire de Sidi Sa'id, puis de là s'acheminent vers le cimetière d'Ibn 'Aïsa, dans lequel elles se précipitent par une porte tout juste large pour le passage de trois personnes de front. La had'ra continue; le nom d'Allah accompagné par intervalles de l'épithète « Al Hayy » retentit, rauque et cadencé. La Tahayyor a épuisé entièrement les adeptes; quelques-uns tombent raides, soudainement exténués, d'autres se tordent, l'écume aux lèvres.

A l'arrivée des processions au sanctuaire, il se produit souvent de curieux miracles. La tradition rapporte qu'un jour on vit flotter au sommet de la « qobba » un long fil de soie blanc. Les fidèles intrigués pensèrent immédiatement au miracle. Comme un Chef injuste et prévaricateur avait été révoqué la veille, tous les 'Aïssâoua supposèrent que le Chikh Al Kâmil marquait son contentement de la décision prise en faisant apparaître un fil blanc au sommet de la coupole. Tantôt auprès du tombeau du Chikh; tantôt aux pieds d'un olivier, poussant sur la terrasse, de l'eau jaillit sans qu'on s'explique la cause de ce phénomène. Aussitôt, les pèlerins se jettent à terre et boivent avidement de cette eau. Une bataille acharnée s'engage même entre eux pour atteindre le liquide. Les moins favorisés se bornent à y tremper leurs mains et à les appliquer sur leurs vêtements et leur

visage. Cette eau, qui sort de terre par un effet miraculeux, présente sans nul doute, pour ces visiteurs, un caractère sacré. On dit que le jaillissement d'eau est signe précurseur d'une récolte excellente. De vieux 'Aïssâoua affirment avoir vu jaillir autrefois du sang au pied de l'olivier. L'année agricole qui suivit fut désastreuse et une famine effroyable dévasta le pays. Ces jaillissements se produisent également au pied d'un arbre gigantesque du cimetière appelé « Tarzaza » — micocoulier — et autour duquel campent durant le moussem les 'Aïssâoua venant des D'Khîssa. Cet arbre, assure-t-on, est l'objet d'un véritable culte et les D'Khîsa acceptent rarement d'y prêter serment (1). On y a vu également jaillir du lait et même du miel. Ces jaillissements auraient lieu tous les cinq ou six ans.

La « had'ra » se prolonge très tard dans la nuit. Puis, à bout de forces, les musiciens se taisent; tout rentre dans le silence. Alors chaque thâïfa regagne son quartier le plus souvent en had'ra. Les pèlerins se réunissent quelques heures plus tard dans les Zâoùiyas, afin de poursuivre leurs prières et leur danse extatique. Les 'Aïssâoua de la ville, épuisés par plusieurs jours d'efforts continus, se reposent et ne participent pas à ces manifestations nocturnes.

Le troisième jour de la fête est réservé aux sacrifices propitiatoires. La victime offerte au « siyd » peut être un poulet, un bouc, un mouton, un veau et un taureau. D'ordinaire, c'est un taureau que l'on immole. La bête est conduite au sanctuaire, au son de la « ghâïta » et du « Thobol ». Les étendards de la « thâïfa » sont déployés. La victime a été habillée tout spécialement pour cette cérémonie; elle porte des ceintures de femmes autour des flancs et des foulards de soie aux cornes. Le cortège défile ainsi à travers la villè; des « Ziarât » sont recueillies pendant que les pèlerins accompagnant la bête chantent en claquant des mains : « H'édia lik a Al Oualî. » — « Ceci t'est offert comme présent, ô Saint Homme'. » On arrive ainsi au mausolée. La victime est introduite dans la cour intérieure et même devant la porte du sanctuaire, au son de la musique, pour recevoir

(1) Les D'Khîssa doivent y coucher une nuit. Des bougies sont allumées. Les thaïfat D'Khîssa accomplissent, sous cet arbre, tous les rites 'Aïssâoua : danse, récitation de Dhikr, etc. Cet arbre est doué de la Baraka du Chikh Al Kâmil. La raison pour laquelle seuls les D'Khîsa ont accès à cet arbre est sans doute que celui-ci leur a été donné comme lieu de séjour par le Chikh Al Kâmil, au temps jadis. Depuis cette époque, la tradition s'est perpétuée de réserver cet arbre exclusivement aux D'Khîsa. Les descendants du Chikh Al Kâmil respectent cette tradition. Il arrive que les D'Khîsa, pour une raison quelconque, cessent de servir tel descendant du Chikh pour se mettre au service d'un autre. Mais cela n'influe en rien sur la « Tarzaza » qui reste leur apanage exclusif. Les D'Khîsa ont une grande vénération pour cet arbre et lorsque l'un d'eux a commis une faute et doit se soustraire à ses conséquences en venant prêter serment sur cet arbre, il préfère y renoncer. Il y en a cependant qui n'hésitent pas à prêter un serment faux; dans ce cas ils sont châtiés : ruine ou perte de parents et d'animaux ou maladie ou encore la mort. En dehors du moussem, les D'Khîsa de passage à Miknâs, le vendredi, vont fréquemment voir le tombeau du Saint et la « Tarzaza ».

la Baraka et aussi pour que le Saint connaisse la personne ou la « thâïfa » qui l'offre. Après cette courte cérémonie, la bête est sortie par la porte opposée, puis amenée sur une plate-forme carrelée au pied d'un olivier. Cet endroit est dénommé Gornâ ach-chikh — les abattoirs du Chikh —. Débarrassée de son accoutrement, la victime est orientée vers la « Qibla ». L'un des moqaddems, ou à défaut l'un des mourids, armé d'un coutelas très tranchant, donne, en un mouvement demi-circulaire, un coup sec sur la gorge de l'animal et se retire en l'abandonnant à lui-même. La bête perd son sang et ne tarde pas à succomber. Quelquefois même, au lieu de s'affaïsser, elle se met à courir éperdument jusqu'à ce qu'elle tombe inanimée. On dit alors que le sacrifice portera bonheur à l'offrant, que le « siyd » est satisfait et que l'année sera bonne (1). Dans l'un, comme dans l'autre cas, les assistants qui s'enfuient pour éviter les giclements de sang, sont sévèrement admonestés. Il faut, coûte que coûte, rester autour de l'animal jusqu'à ce qu'il ait rendu l'âme. Pendant que la victime se débat, impuissante, et lutte pour la vie, hommes, femmes et enfants viennent tremper leurs mains et leurs pieds à la plaie même d'où jaillit le sang; quelques-uns en boivent une gorgée ou s'en oignent les mains, s'en tachent le front qu'ils marquent soit d'un point, soit d'une espèce de croix; d'autres en prennent le contenu d'une main et s'en vont (2). Et quand la bête ne donne plus signe de vie, on lui coupe les oreilles dont chacun prend un morceau et on arrache quelques touffes de poils qui se trouvent entre les cornes et la racine de la queue. Les morceaux d'oreilles ou ces poils sont soigneusement salés, desséchés et portés en amulette ou suspendus dans la maison ou la tente. Leur présence dans le logis ou sur la personne apporte la Baraka et préserve des maux. On prend également pour le même usage : soit le foie, soit la rate, soit l'un quelconque des viscères. Les amateurs sont tellement nombreux qu'un organe n'est presque jamais pris par un seul individu.

Une fois dépecée, la victime est partagée entre les membres de la famille du Chikh Al Kâmil, en dépit des prescriptions coraniques qui interdisent de manger de la chair d'un animal immolé en l'honneur d'un être autre que la Divinité.

Ces sacrifices ou N'Hâïr sont offerts soit par les « thâïfat » 'Aïssâouïya elles-mêmes, soit par des personnages influents. Le plus souvent, les « thâïfat » de Miknâs immolent leurs victimes la veille du Mouïloud. Autrefois il était de coutume que les pachas de la ville offrent à cette occasion un sacrifice. Cette coutume tend aujourd'hui à disparaître. On cite une femme

(1). Cf. Van Gennep, *L'Etat actuel du problème tolémique*, p. 265. — Sur la signification de ce rite.

(2) Cf. Dautté, *Magie et Religion*, p. 270. — Sur la valeur du sang sacrificiel.

« Hajja » qui, régulièrement tous les ans, témoigne de sa profonde vénération pour le Chikh en faisant aux 'Aïssâouâ l'offrande d'un bœuf.

Avant de quitter définitivement la ville, les pèlerins font une dernière visite au mausolée; ils s'y rendent encore étendards déployés sans « thbol » ni M'Zammer et en chantant :

« O maître, enrichis tes « aġhâb » par un effet de ta puissance. O envoyé de Dieu! nous sommes venus vers Dieu très humblement. Vous êtes connus, ô gens sincères, pour votre noblesse et votre générosité. »

Après avoir prononcé des fâtiĥât, ils déposent de nouvelles offrandes dans la « rbia' » du « Siyd », puis se séparent pour regagner leurs foyers. La fin du moussem est marquée par une cérémonie spéciale qui porte le nom de « Mabilia' ach-chma' » ou encore de « Hana ». Elle consiste à vendre à l'encan les objets constituant les souvenirs de la fête, tels que par exemple des bougies et des dattes sèches. Cette vente, dont le produit est réservé aux descendants du Chikh, est d'ordinaire très fructueuse. Tous veulent posséder ces dattes ou ces bougies dans diverses intentions : en les gardant jalousement, le pauvre croit devenir riche, l'homme impuisant viril; d'autres les conservent en signe de vénération pour leur Chikh et dans le but de répandre dans leurs demeures un peu de son effluve divine. Chaque année, ces gens renouvellent leurs achats de bougies pour éviter de subir un événement fâcheux. Cette croyance est surtout vivace chez les femmes. L'usage de la vente des bougies, qui est pratiqué également chez les Ghâziyn, est considéré comme une hérésie par les Der-qâouâ et les Tijâniya.

Ainsi finit le moussem du pôle des Saints, Ibn 'Aïsa. Sa durée n'a pas excédé trois jours. Durant cette courte période, Miknâs, d'ordinaire si calme, si paisible, a secoué sa torpeur aux cris de la foule immense. L'exaltation mystique s'est emparée d'elle et « l'a possédée jusqu'aux moelles ». Aucun répit pendant ces trois jours. L'excitation a grandi jusqu'au paroxysme, les regards halucinés, agités de trépidations épileptiques, les séides d'Ibn 'Aïsa ont dansé jusqu'à l'épuisement. Et puis, le mausolée est redevenu silencieux; le cimetière s'est vidé. La ville est retombée dans sa léthargie coutumière. La crise hystérique qui secouait la masse s'est calmée brusquement avec les dernières notes de « Ghâiatha ». De l'ensemble, il ressort nettement que la danse de jubilation est bien la manifestation la plus élevée de cette fête patronale. Personne ne résiste à cette effrayante danse qui jette l'adepte dans le désordre psychique le plus violent. Les thôlbas mêmes, si réservés, se laissent gagner par la contagion. On se rend parfaitement compte que l'Ordre, malgré le caractère orthodoxe de sa doctrine, s'étourdit dans cette danse frénétique pour jouir farouchement de l'extase et communier avec la Divinité.

CHAPITRE III

USAGES PARTICULIERS A LA CONFRÉRIE

Chaque confrérie a ses usages bien établis et la règle est d'autant plus vraie que la confrérie n'est encore qu'imparfaitement islamisée. On citera, par exemple, les Hamâdcha et les Dghoughiyn, qui observent les rites de taillades et de contusion; les Aġhâb Miliâna qui avalent le feu, les Jîlâla qui manipulent et charment les vipères, etc. Les 'Aïssâouâ obéissent également à la règle. En plus du Tahhayyor, qui semble être l'usage prédominant de la secte, ils pratiquent des usages qui, à eux seuls, suffiraient à les distinguer plus peut-être que la danse et la tharîqa elles-mêmes. On a vu, en effet, qu'ils exhibaient durant le Moussem une longue mèche de cheveux dite goththâiya, qu'ils ne pouvaient supporter la vue des effets noirs, qu'ils accomplissaient à l'état d'extase des cures miraculeuses et qu'enfin ils mangeaient de la chair crue et remplissaient des rôles animalesques. Le port de la goththâiya, l'horreur du noir, les cures miraculeuses, la « frissa » et les figurations animales feront le sujet de ce chapitre. Nous y étudierons au surplus l'immunité contre le venin et l'exorcisme qui, chez les 'Aïssâouâ, occupent aussi une place de premier plan.

1° *Le port de la goththâiya*

Un des usages les plus courants chez les 'Aïssâouâ est le port de la goththâiya, sorte de natte de cheveux très longue, poussant sur le vertex et présentant de sérieuses analogies avec les nattes indoues ou chinoises. Pour les vulgaires, la goththâiya est aux 'Aïssâouâ ce que le port extérieur du chapelet est aux Darqaoûa et aux Kttâniya. Elle peut être très petite, dans ce cas on lui donne pour nom le diminutif de « goththiyya ». Les 'Aïssâouâ berbères l'appellent « tagoththoïth », on la qualifie aussi de « thâbâ' ach-chikh », le sceau du chikh, ou encore de 'Arboûn ach-chikh, ou arrhe du chikh chez les Mokhtâr et les Dkhîsa.

Le profane qui s'affilie à la secte des 'Aïssâouâ est conduit chez le « h'jjam » par le moqaddem et par le descendant du chikh lui-même. Le barbier rase la tête de l'initié et lui laisse sur le vertex une place étroite pour la goththâiya. Dès lors, le nouvel adepte est tenu de conserver ses cheveux à l'endroit épargné par le rasoir.

La natte de cheveux se développe ainsi chaque jour, elle n'est jamais coupée, « dût-elle tomber jusqu'aux chevilles ». Il y a toutefois de faux adeptes qui ne gardent qu'une très petite goththâiya ou ne la garde pas du tout. Ceux-là sont mal vus de leur frères et ne jouissent d'aucun crédit auprès de la masse. A ce propos, on distingue chez les 'Aïssâouâ trois catégories d'adeptes :

1° Les 'Aïssâouâ proprement dits ou adeptes convaincus et sincères, aptes à accomplir des prodiges à la première invocation du chikh;

2° Les Quïssâouâ ou adeptes qui, au cours des « hadras » et des processions, s'occupent avant tout de leur goththâiya, qu'ils font tournoyer en tous sens pour émerveiller les spectatrices auxquelles ils jettent des œillades amoureuses;

3° Les Ghïssâouâ ou faux adeptes, d'une hypocrisie manifeste, qui n'ont d'Aïssâouâ que le nom et qui font, par leur incrédulité, un tort considérable à la secte.

La goththâiya n'est pas l'unique apanage des adultes. Les enfants la portent également. Dans les familles d'Aïssâouâ, on rase la tête du nourrisson sept jours après sa naissance et on lui laisse sur le vertex une touffe de cheveux qui, en poussant, devient ce qui est convenu d'appeler la goththâiya. De même, lorsqu'on veut placer un nouveau-né sous la protection du Chikh Al Kâmil, on lui donne, le septième jour de sa naissance, le nom d'Ibn 'Aïsa et on lui laisse pousser la goththâiya et les nouâder (1). Pour sauver un enfant en danger de mort, ses parents l'apportent au thâleb du douar. Là, ils le baptisent en lui donnant le nom de ce thâleb, puis ils offrent en sacrifice et comme gage de la protection qu'ils sollicitent lui laissent le guern (2) ou la goththâiya.

Dans le même ordre d'idées, il est fréquent que des parents demandent au plus aisé de leurs voisins de procéder lui-même à la toilette du nouveau-né. La personne ainsi sollicitée ne rejette jamais cette offre et rase la tête du nourrisson en lui laissant soit la goththâiya, soit le guern. Chez les Chorfa 'Alaouïtes, il est de tradition de conserver la goththâiya et les « nouâder ». Les enfants de cette famille sont amenés, dès leur nais-

(1) Cf. Laoust, *Les Mots et Choses berbères*, la Chevelure chez les Ntifa, p. 143.

(2) Ibid., p. 143.

sance, au coiffeur du Dâr Makkzen. Celui-ci procède à leur toilette et leur laisse la goththâiya sur le vertex et les nouâder sur les tempes.

Les 'Aïssâoûa sont dans l'obligation absolue de conserver leur goththâiya leur vie durant, car leur admission dans la confrérie est subordonnée à l'adoption de ce genre de chevelure. Dans les autres cas, la goththâiya est habituellement coupée, avant le mariage, ou après le pèlerinage. Les enfants des « Bouâkher » de Miknâs rasant la goththâiya qu'ils portent jusqu'à l'âge de puberté (1); les Chorfa 'Alaoûites la coupent pour leur mariage et la donnent à leurs épouses qui en font des sortes de tresses dites « souâlif ». Dans ces cas particuliers, la goththâiya ne semble être portée que pour protéger l'adolescence contre les maux qui la guettent. En la laissant pousser, les indigènes pensent peut-être y trouver pour leurs enfants un dérivatif à la maladie et à toutes les influencés; ils croient que ce qu'il y a de mauvais dans le corps se porte dedans (2). Cette explication est du reste confirmée par le fait qu'une fois coupée, la goththâiya, 'qui rete en état de sympathie avec le corps, est cousue soit dans une « oûsada », soit dans une paillasse ou un matelas afin d'éviter qu'elle ne tombe entre les mains d'un sorcier ou d'un ennemi de la famille.

Les 'Aïssâoûa prennent un soin infini de leur goththâiya, qu'ils peignent avant chaque had'ra, tressent, enduisent d'huile d'olives et saupoudrent de clou de girofle pilé ou de henné pour la rendre plus brillante. Elle est portée soit en touffe, soit tressée. On raconte que les fqîrat éprouvent, en la voyant, une sensation telle qu'elles sont amenées à désirer les danseurs qui en sont pourvus. C'est au bain maure que l'Aâssâoûî prépare sa goththâiya, il l'enveloppe dans un morceau de toile ou l'entoure de tresses grises ou noires comme pour la mettre à l'abri des impuretés de l'air et aussi, peut-être, des regards indiscrets. Durant le moussem, Jbbâla et Sahariens exhibent des goththâiya qui dégagent les parfums les plus recherchés. Les Fqîrât ne portent pas de goththâiya. Elles peignent leurs chevelure avant la had'ra et la partagent en deux larges bandeaux dont elles font deux tresses. Le foulard dont elles s'enveloppent alors est appelé « 'açâba » (3). Pendant les séances de had'ra, ces 'Aïssâoûîyât », à l'imitation de leurs frères du sexe masculin, enlèvent l'açâba et font en dansant tourner leurs bandeaux en tous sens.

Les parents 'Aïssâoûa fixent des cauris à la goththâiya naissante de leurs enfants en vue de les protéger contre le mauvais œil. Dans les

(1) Les 'Abid de Sa Majesté qui sont groupés à Miknâs, à Bab Mrrâh, portent une goththâiya insignifiante. Bien qu'appartenant à la confrérie des 'Aïssâoûa pour la plupart, il leur serait interdit par le makhzen de laisser pousser une trop grande goththâiya.

(2) Cf. Doutté, *Magie et Religion*, pp. 445 et 446.

(3) Cf. Bellot, *Ligature, Bandage pour les blessures*.

familles riches, on y adapte aussi quelques glands tressés de fils d'or et d'argent. Chez les adultes, on observe un rite tout différent, on fixe à la goththâiya, pour la durée du moussem, une sorte de scapulaire contenant de la rue, un morceau de soufre, sept grains de coriandre, de l'alun et un grain de sel gemme. Ce scapulaire est destiné, dit-on, à écarter les mauvaises influences et à annihiler l'action néfaste de l'ain. Sitôt après la fête, le scapulaire est enlevé et enfermé dans une caisse jusqu'au moussem suivant. Souvent, dans le tumulte du cortège, l'Aïssâoûi perd son scapulaire, il est alors tenu de le remplacer à la fête qui suit. De même, les 'Aïssâoûa adaptent à leurs tresses de cheveux des « Khemisset », ou « porte-bonheur » en forme de triangles isocèles dont les sommets sont déterminés par des cauris blanches. Ces « Khemisset » renferment deux petits guirchs hassanis, du benjoin, du Fasoûkh al Oûâski (1) et du soufre le tout fixé au scapulaire à l'aide de cire de bougie fondue. Le Fasoûkh aurait pour effet d'éloigner les mauvaises influences qui pourraient se manifester contre l'Aïssâoûi durant le moussem.

Nous avons vu plus haut que certains 'Aïssâoûa, les Gisâoûa principalement, supprimaient leur goththâiya par crainte sans doute de paraître ridicules. Cet acte est dans la secte sévèrement jugé, car la goththâiya doit être en principe portée jusqu'à la mort. Ceux qui la coupent sont frappés des pires calamités : perte de la vue, paralysie générale. Les vieillards qui ont perdu une partie de leurs cheveux doivent si possible conserver sur le sommet de leur tête sept petites mèches ou « Zribât ». Les débris de cheveux, restés après le peigne, ne sont jamais jetés au hasard. Afin que personne ne puisse les utiliser dans une mauvaise intention, ils sont gardés ou renfermés dans un nouet et dissimulés dans le mur du plus proche mausolée. Si, pour des motifs d'hygiène, des 'Aïssâoûa sont dans la nécessité de couper leur goththâiya, ils la portent au « sîyd » voisin, ou la suspendent à un figuier sacré du cimetière d'Ibn 'Aïsa. Les fqîrat elles-mêmes, en cas de grave maladie ou à l'occasion d'une profonde douleur, peuvent couper tout ou partie de leur chevelure, comme pour la goththâiya elles sont tenues de l'accrocher à l'arbre sacré du « chîkh ».

On ne peut pas dire que l'usage de la goththâiya est généralisé à toute la secte. Ainsi nombre d'Oûlâd ach-chîkh ne la portent point (2). Les tholbas de la secte critiquent également cet usage qu'ils taxent d'hérésie grotèsque. De même, quelques adeptes parvenus à un certain

(1) Selon Beaussier, le mot Fasoûkh aurait le même sens que celui de « Tebthîl ». Il désignerait ces boules d'aromates pétris avec de la terre glaise, servant à détruire les enchantements. On emploie, en effet, le Fasoûkh en fumigations. La personne fumigée à l'aide du Fasoûkh est considérée comme protégée contre toutes sortes de maléfices.

(2) Le m'zoûâr ne porterait qu'une mince goththâiya.

degré de l'échelle sociale la coupent définitivement; d'autres la suppriment de crainte d'être tournés en ridicule.

Néanmoins, dans certaines tribus, entre autres les Mokhtâr, les Shâïm et les Sh'oul, ainsi que dans les tribus nouvellement ralliées au culte du « sîyd », comme les Gueroûân et les Oûlâd An-Nçir, le port de la goththâïya paraît être considéré comme une obligation inéluctable. Pour eux, cette chevelure procure le « srr », cette force extraordinaire qui rend possible l'exercice de la « frîssa » et la capture des serpents venimeux. A leur sens, plus la goththâïya est fournie, plus le fidèle qui la porte se montre ardent dans sa foi. En d'autres termes, la foi religieuse est en raison directe avec la longueur et l'épaisseur de cette chevelure.

On peut se demander pour quel motif la goththâïya est devenue, dans l'esprit populaire, la marque distinctive de la secte 'Aïssâouïya. Les hagiographes musulmans sont loin de résoudre le problème, tous leurs efforts portant sur la doctrine qu'ils développent avec soin comme s'il n'y avait dans la confrérie que les « adhkâr » et les aoûrâd » à étudier. Jamais dans leurs ouvrages il n'est question de cette chevelure qu'ils feignent d'ignorer. Sur ce point comme sur tant d'autres, seule la légende étiologique est à même de nous répondre. Cette dernière nous apprend, en effet, qu'Ibn 'Aïsa avait coutume de se priver de sommeil pour réciter le Dhikr. Dans le but de rester éveillé, il avait imaginé de nouer sa « Oûfra » (1) à une corde suspendue au plafond. Aussi ne pouvait-il s'assoupir sans ressentir aussitôt un choc violent à la tête. Ses nuits d'insomnie furent si nombreuses qu'insensiblement la plupart de ses cheveux tombèrent et que sa « Oûfra » se trouva bientôt transformée en une sorte de mèche très longue : la goththâïya. C'est en souvenir de ce fait que les 'Aïssâouïa portaient depuis la goththâïya. Celle-ci serait donc, si l'on s'en tient strictement à la légende, une « Oûfra » circonscrite au sommet de la tête, plus longue et moins fournie.

Si séduisante que puisse paraître l'explication, il faut nous en défier, car il est bien difficile d'admettre que le Chîkh ait pu, par le procédé indiqué, transformer sa « Oûfra » en une mince goththâïya démesurément longue. Il est plus simple, certes, de penser qu'Ibn 'Aïsa portait, non pas l'« Oûfra », mais la goththâïya. La légende forgée de toutes pièces pour expliquer un usage sans doute incompris demeure donc sans utilité réelle. Du même coup se pose, complexe et difficile à résoudre, le problème de l'origine de la goththâïya.

On pourrait croire que la goththâïya a été empruntée aux Berbères. Un fait acquis est que de nombreuses tribus de cette race portent une petite

(1) Sorte de chevelure qui ne dépasse pas l'extrémité des oreilles.

mèche de cheveux, peu longue, appelée improprement peut-être « tagoththoït ».

On signale notamment que les Aït Sghroûchchn et les Chorfa de Bou Fekrân portent les « nouâder » et la tagoththoït jusqu'à leur mort (1). Dans le Rif, parmi les populations qui laissent pousser la tagoththoït, on cite également les Banî Oûriaghel, les Ah'l Targuist, les Banî Oûfrah, les M'Tioûa, les Zerkât et les Banî Sadda des Senhâja. Mais ces Berbères, qu'ils soient Riffains ou Berabers, ne donnent pas à la « tagoththoït » l'importance que lui donnent nos 'Aïssâoua. La modestie de ses proportions la distingue tout particulièrement. Par ailleurs, les montagnards la considèrent comme une chevelure de guerre, portée en vue d'impressionner l'adversaire en se parant d'un air belliqueux (2).

Si la goththâiya apparaît comme n'étant pas berbère, peut-on supposer qu'elle est arabe? Certains 'Aïssâoua affirment que le prophète avait lui-même une coiffure de ce genre. Ces gens, toujours peu embarrassés pour rapporter n'importe quel usage à leur prophète, font preuve, en l'occurrence, de l'ignorance la plus blâmable. Dans l'ouvrage Ach-chamâil, il est dit, en effet, que Mohammed avait une chevelure épaisse qui lui arrivait jusqu'aux épaules : la « jomma ». Celle-ci n'était ni trop touffue, comme celle des Romains, ni trop longue, comme celle des Soudanais. Dans cet ouvrage, il n'est, à aucun instant, question de la goththâiya. Un autre traité « Kitâb Fi 'Al-logha d'Ibn Mançoûr 'Abd Al Malek ben Mohammad At-ta'albî, traité édité au Caire le 5 Chaaban 1274, ne fait nullement mention de cette forme de chevelure, au demeurant fort distincte de la « jomma », de l' « oûfra », ou encore de la « lomma » (3). Au surplus, tous les dictionnaires arabes consultés, le « Lisân Al'arab » en particulier et le « Qamoûs », ne reproduisent pas ce terme, qu'ils semblent ignorer.

Dozy (4), par contre, définit la goththâiya, « la touffe de cheveux que les Arabes laissent pousser au sommet de la tête » (Berbrugger). Le même mot est également défini par lui « chignon » (Rolland), chignon de femmes, queue de cheveux tressés et entortillés dans un ruban que les jeunes filles laissent pendre (Cherbonneau). Pour conclure, il pense que le mot dérive de l'espagnol « Quedeja ». G. Marçais, dans ses textes arabes de Tanger, réfute cette hypothèse en faisant remarquer que l'étymologie

(1) Dans certaines tribus, au contraire, les Zaïan, les Ichkern et les Aït Choûkhmân notamment, le port de la goththâiya est très mal vu. Avant l'arrivée des Français, les voyageurs qui passaient sur leur territoire devaient prendre la précaution de dissimuler leur goththâiya — s'ils en avaient une — sous le turban, de crainte d'être lapidés.

(2) Cf. Laoust, op. cit., p. 143.

(3) La « lomma » est la chevelure qui arrive jusqu'au cou.

(4) Dozy, tome II, p. 378.

« guedeja » proposée semble aussi bien au point de vue phonétique qu'en raison de l'aire d'emploi du mot, peu admissible. A son avis, le mot goththâiya est un des termes caractéristiques du Maghreb. Il se retrouve dans toute l'Algérie, à Tunis et peut-être même en Tripolitaine. On peut aussi, d'après Marçais, l'identifier sans doute avec le gtafi du lybique : poils du cou du chameau (Hartmani, Lebycho, Wirste-ine fine) (1).

On notera également que, dans l'Afrique du Nord, l'usage de la goththâiya paraît assez généralisé. Indépendamment des 'Aïssâoua et des Oûlâd Sidî Ahmad ou Moûsa, les H'ddâoua et les Jilâla portent indifféremment Oûlâd Sidî Ahmad ou Moûssa, les H'ddâoua et les Jilâla portent indifféremment Sidî Moûsa ben Khalifa, les Ghazîya du Tafilalt et les Rgrâga des Srghâna, la portent également, ainsi que les Dghoûra des Banî Hasan. Chez les Hamâdcha, les 'Alaliyn conservent une mèche de cheveux très courte, la gothithia tandis que les Dghoûghiyn du Zerhoûn, à l'encontre des Dghoûra des Banî Hasan, se rasent entièrement la tête à cause de la pratique des rites de contusion. Au Tafilalt, ceux qui parmi les descendants de Moûlâi At-Taghî viennent au monde avec la goththâiya (?) sont destinés à devenir moqaddem de thâouaif 'Aïssâouîya.

En Châouîya, les Oûlâd Sidî M' Hammad ben 'Omar, branche de l'Aïssaouisme, conservent la goththâiya dont ils montrent un souci permanent. Toutes ces sectes n'érigent pas cependant le port de la goththâiya en principe et s'ils la portent, c'est peut-être sans connaître la signification exacte de l'usage. Seuls les Rhâhla comme les 'Aïssâoua accordent à la coutume une importance que l'on n'observe nulle autre part.

Pour tirer de cette étude les conclusions qui s'imposent, il ne serait pas sans intérêt de savoir si la goththâiya est également en honneur dans les ordres orientaux classés dans la catégorie des sectes mystico-extatiques telles que les Sa'adiya et les Rifâ'îya. Sur ce point, nous n'avons pu, hélas, obtenir d'indication précise. Un dessin dû au crayon de Basile Vereschaguine pourrait laisser croire que les Balafrés Chi'ites portent une goththâiya assez prononcée, mais ne doit-on pas la confondre aussi avec le vulgaire « qoth » ou « guezhiba » autorisé par l'orthodoxie?

De toute façon, il ressort nettement que le port de la goththâiya est loin d'être spécial à la secte des 'Aïssâoua. L'usage s'est répandu dans toute l'Afrique du Nord, mais son pays d'élection est encore le Maroc où des confréries, comme les Rhâhla, les H'ddâoua et les 'Aïssâoua, pour ne citer que les plus importantes, l'ont adoptée. Il n'est pas établi pour l'instant que cette chevelure est le résultat d'une innovation berbère de

(1) Le Dictionnaire Beaussier, particulier à l'idiome nord-africain, le note également avec les divers sens usités dans le pays.

même qu'aucun motif sérieux ne nous autorise à supposer qu'elle est arabe. L'exclusion du vocable des dictionnaires arabes de l'Orient démontre suffisamment que son aire d'expansion n'atteint point l'Arabie (1). Peut-on conjecturer qu'elle nous vient du centre de l'Afrique ou de la Mauritanie où les « Chnâgta » portent une chevelure assez comparable à la goththâiya?

L'hypothèse n'est pas à dédaigner, d'autant que les rapports entre l'Afrique du Nord et le Soudan ont toujours été, à travers les âges, d'une continuité remarquable. Mais là encore les matériaux stables de comparaison font absolument défaut et il semble plus prudent d'étendre davantage le champ de nos investigations avant de tenter une explication décisive.

2° *L'Horreur du Noir*

C'est un fait connu de tous que les 'Aïssâoûa ont durant le Moussem « horreur » des effets noirs. Pendant tout le temps que dure cette fête, il est considéré comme un sacrilège de se vêtir de noir. Avant et après le miloud, les 'Aïssâoûa peuvent s'habiller indifféremment de noir ou de blanc. Les 'Amr, les Zh'h'âna, les Khnachfa, les Oûlâd Hamid et les 'Abâbda des Banî Hasan portent, sans se soucier, le selhâm et la jllaba noirs, de même que les Guerrouân et les Dkhîsa. A Miknâs et à Fez, les 'Aïssâoûa s'habillent également de noir comme tous leurs coreligionnaires. On citera pour exemple les exorcistes 'Aïssâoûa, sectateurs du démon « Boûâb », qui, pour plaire à ce dernier, se vêtent toujours, sauf pour le moussem, d'une jllaba noire. Ainsi l'année s'écoule sans qu'il soit question de l'horreur du noir, puis dès que le mouloud approche, les fidèles endossent leurs traditionnels « oûndia » et « srouâl » en laine blanche, en vue de pratiquer leur culte. A partir de ce moment, les habits noirs deviennent pour eux une chose abjecte.

Les Shâîm, Mokhtâr et Sh'oûl, les plus acharnés parmi les 'Aïssâoûa, observent ce rite à partir du mois Cha' Al 'Achoûr qui précède le Mouloud. Au cours des « Had'rât » qu'ils célèbrent, ils se vêtent de blanc et ne supportent même pas la vue du noir. Ils disent que leur « jinn » leur interdit de fixer leurs regards sur cette couleur exécrée.

Inutile d'ajouter que la transgression de cet usage entraîne les conséquences les plus graves. L'Aïssâoûi qui, malgré la prohibition, se vêt de noir pendant le moussem est obligé d'offrir un sacrifice expiatoire et

(1) Pourtant, selon un Qadiri marocain, les descendants du Chikh Moûlâi Abd Al Qâder, fixés à Baghdad, porteraient la goththâiya. Lui-même la porterait depuis qu'il est allé visiter le tombeau du grand saint.

de faire amende honorable. Celle-ci consiste à organiser une « leila » à laquelle sont conviés tous les moqaddemin de la région. Le rachat de la faute commise ne s'obtient que de cette façon, sinon l'Aïssâouï n'achève pas l'année sans qu'un malheur (mort, maladie, etc.) ne le frappe.

Non seulement les 'Aïssâoua ne se vêtent point de noir durant le moussem, mais encore, ainsi que nous l'avons vu pour les Shâim, les Mokhtâr et les Sh'ouï, ils n'en peuvent supporter la vue. Au cours du pèlerinage, ces exaltés n'ont de cesse qu'ils n'aient mis en pièces les burnous noirs des spectateurs. Leur fureur s'exerce tant sur les « hendira » et les « heidoûz » berbères que sur les lévites israélites et les jllabas rbbâtiyas rayées noir et blanc. Tels des démons, ces êtres se jettent sur les passants en poussant leurs cris effrayants et lacèrent les effets noirs qu'ils portent. Parfois, entraînés par leur ardeur, ils déchirent des haïks et des burnous blancs, notamment lorsqu'ils s'engouffrent dans le « siyd », aux cris de « A Akhrej Al Brrani ». Mais c'est au noir qu'ils en veulent. Leur phobie pour cette couleur est telle qu'ils déchirent aussi les outres de peau de chèvre dont se servent les porteurs d'eau. On a prétendu que les 'Aïssâoua déchiquetaient les belghas. Cette pratique est plutôt spéciale aux Hamâdcha qui se distinguent aussi par l'acharnement qu'ils mettent à détruire les fours à « méchouis » et les « guedrat » (1).

Les 'Aïssâoua, dans la plupart des cas, ne s'attaquent pas aux riches, à ceux qui peuvent les inquiéter, ils ne s'attaquent pas non plus aux Oûlâd Ach-chîkh, qui paradedent au milieu d'eux, vêtus souvent de superbes « jllabas » noires. Ils s'en prennent ordinairement aux misérables badauds s'extasiant sur leur passage. Encore font-ils une distinction subtile parmi ces derniers, entre ceux qui leur opposent une attitude ferme et dédaigneuse et ceux qui, plus prudents, jugent utiles de se retirer. Il est rare qu'une défaillance ne soit pas, séance tenante, exploitée par ces démoniaques observateurs. Le moqaddem les accompagne toujours et lorsque dans la foule il aperçoit un individu habillé de noir, il s'empresse de lui crier « A 'Aichk a Sîdî Baâd » — « je vous prie, Monsieur, éloignez-vous ! » Ces paroles ont le don de tirer ses compagnons de leur torpeur extatique. Aussitôt ceux-ci s'élancent sur l'imprudent personnage pour mettre ses habits en lambeaux. Un mouvement de crainte, un geste apeuré et voilà notre curieux mis à rude épreuve. Fait-il, au contraire, montre d'assurance, leur courroux s'apaise instantanément et la troupe hurlante, désarmée par un tel sang-froid, se dirige vers d'autres lieux.

(1) Néanmoins, nous avons remarqué au cours du dernier moussem de Moûlâi Idris que des « jmâl » se précipitaient sur les sandales des spectateurs, qu'ils les mordillaient dans le but, sans doute, de les déchirer, et ne les restituaient à leurs propriétaires que contre récompense.

Dans les environs de Miknâs, il existe une vallée dite « Ghdaïya » où les jardins sont travaillés par des Riffains. En montant vers le « siyd », nos 'Aïssâouâ ne pouvaient, jadis, traverser la vallée sans poursuivre ces Riffains et déchirer leurs qchabas grises ou noires. Bravant le bâton des Oûlâd Ach-Chikh et de leurs aides, ils escaladaient les haies de ronces et pourchassaient sans répit ces pauvres jardiniers. Parfois, ceux-ci, pour se défendre, devaient faire usage de leurs armes.

Le jour du Miloud, les Israélites encore vêtus de la lévite et de la chechia noires s'abstiennent de sortir du mllah pour ne pas tomber aux mains des 'Aïssâouâ (1). De même, les Berbères parés de leur « heidoûz » désertent les rues de la ville. Certains d'entre eux montent sur les terrasses, d'autres se réfugient dans les jardins attenants au mausolée de Sîdî Sa'îd. Autrefois, raconte-t-on, des Zaïan et des Banî M'Thir prenaient plaisir à exhiber leur « heidoûz » en pleine fête. Cependant les 'Aïssâouâ se gardaient bien d'y toucher de crainte de payer sur-le-champ leur grotesque plaisanterie.

Les « dhiâb » dont il sera question plus loin passent pour être les déchireurs d'effets les plus redoutés. Dès que leurs regards rencontrent un vêtement noir, ils se dispersent dans la foule compacte, puis se ruent sur l'audacieux spectateur dont ils arrachent la « jllaba ». Les « Sboûâ' » et les « Ibiât » participent fréquemment à ces scènes de repréailles. Une fois arrachée, la jllaba est réduite en menus petits morceaux que les vieilles femmes se disputent. Une croyance répandue dans les basses classes de la société musulmane veut que ces lambeaux de jllabas soient imprégnés de baraka. On les conserve comme souvenir du moussem : c'est ce qu'on appelle la « chteita ». Les fqirât recommandent tout spécialement à leur mari de leur en rapporter de la fête. Cousus dans des « mzoûâd », ces morceaux de drap sont considérés comme pouvant porter bonheur.

On notera, au surplus, que les déchireurs d'effets ont la réputation d'avoir dans leurs doigts une force extraordinaire leur permettant sans

(1) Ce sont les Almohades qui imposèrent aux juifs convertis à l'islamisme le port de costumes les distinguant des vrais croyants. Ils s'habillèrent alors de longs et lourds vêtements noirs avec des manches d'une longueur et d'une largeur démesurées et portèrent, à la place des turbans, des voiles lourds et grossiers. (Cf. Slouchs, *Hebræo-Phéniciens et Judéo-Berbères*, Introduction à l'Histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique. Archives marocaines, tome VI, p. 134.) — 'Abd Allah Mohammed An-naçri (1198) changea la forme des vêtements et leur ordonna de porter des turbans et de longs caftans de couleur jaune (Ibid.). — Plus tard, Abou Sa'îd M'rînî renouvela l'édit sur les vêtements portés par les juifs et il leur interdit en outre d'approcher, étant chaussés, le quartier musulman, de monter à cheval et de porter les armes (Ibid., p. 149.). — Slouchs ne nous apprend pas pourquoi les Israélites portent encore des effets noirs et non jaunes. Des recherches faites à ce sujet au Mllah de Miknâs n'ont donné aucun résultat probant. La plupart des juifs consultés sont incapables de préciser depuis quelle époque le port du noir est devenu pour eux obligatoire.

effort apparent de lacérer les « jllabas » du meilleur tissu. Mohammad ba Hasein Al 'Arâichî, auteur d'un traité sur la vie du Chikh Al Kâmil, rapporte que ce pouvoir est particulier aux Banî Hasan. Il raconte notamment qu'un descendant du Chikh demanda à un « hasnâouï » de lui montrer un des effets de cette miraculeuse baraka. Le « hasnâouï » était vêtu d'un burnous tout neuf, il passa lentement ses doigts sur le bout de sa langue, puis les appliqua sur son vêtement. Le résultat ne se fit pas attendre. La partie du burnous touché par la main se détacha instantanément comme si elle avait été découpée aux ciseaux. Le même auteur rapporte qu'un individu très sceptique, venu en pèlerinage à Miknâs, refusait de croire à la puissance de cette baraka. Fatigué par le voyage, il s'appuya contre le mur du « siyd » et s'endormit. A son réveil, grande fut sa surprise de constater que la partie de la jllaba sur laquelle s'appuyait sa main se détachait d'elle-même.

Quoi qu'il en soit de cette baraka, on doit se demander pourquoi les 'Aïssâouïa ne se vêtent pas de noir durant le miloud et pourquoi ils déchirent les effets de cette couleur. La grande majorité de ces sectaires ne peuvent attribuer d'origine exacte à cette coutume, sinon qu'ils ont vu leurs ancêtres la pratiquer et qu'ils les imitent. D'aucuns néanmoins soutiennent qu'ils suivent en cela les prescriptions du Chikh Al Kâmil qui, lui-même, avait horreur du noir. Enfin, la plupart, épris de merveilleux, déclarent aussi qu'un jour le Sultan Moûlâï Slimân, voulant mettre les 'Aïssâouïa à l'épreuve, leur annonça qu'il avait rempli à leur intention le Çh'rij Al Khmis de miel. En réalité, il y avait versé de la poix (zeft) et du goudron. A cette nouvelle, les 'Aïssâouïa, friands de miel, se précipitèrent dans la direction de Bâb Siba. Ils étaient précédés de la mère de Mahjoûb Oûld Khomsîa, qui se jeta la première dans la citerne et en but tout le contenu. Quand les 'Aïssâouïa arrivèrent sur les lieux, le çh'rij était vide. Alors ils en léchèrent les bords en pleurant.

Il est incontestable que ces explications n'ont qu'une valeur relative, leur diversité même suffisant à prouver qu'elles ont été imaginées pour les besoins de la cause. Tout d'abord, il n'est nullement établi que le Chikh Al Kâmil n'aimait pas le noir. Aucun indice sérieux ne nous permet d'affirmer non plus que, de son vivant, cet usage était déjà pratiqué par ses sectateurs. Les manuscrits arabes consultés à ce sujet ne nous renseignent pas, ainsi du reste que la tradition orale. Par ailleurs, la légende étiologique recueillie à Miknâs est trop imprécise pour qu'on la prenne au sérieux. Pourquoi de la poix et du goudron et non du miel? Pourquoi la mère d'Oûld Khomsia avala-t-elle tout le contenu de la citerne? Pourquoi les 'Aïssâouïa en léchèrent-ils les bords en pleurant? Voilà autant de questions auxquelles il est difficile de répondre.

De toutes ces explications, seule la seconde peut nous paraître rationnelle, encore qu'elle ne résiste point à un examen approfondi de notre part. En effet, la loi coranique est loin de nous apprendre que le port du noir est interdit pour la fête de la Nativité. Si l'on consulte les textes, on lit notamment dans la « Risâla » que, le vendredi, les fidèles doivent se vêtir de leurs plus beaux effets. Aboûl Hasan, le commentateur de cet ouvrage, explique qu'il s'agit d'effets blancs car les beaux effets, selon le *chra'*, sont les effets blancs. Il base cette interprétation sur le hadits d'Aboû Horeira : « Celui qui se met en état de propreté, le vendredi, se pare de ses plus beaux habits et se parfume, puis va à la mosquée. » Al 'Adâoûi Al Mahchî a dit également : « Le mot beauté est bien ici synonyme de blancheur. » On sait que pour le vendredi, les musulmans doivent changer les effets qu'ils portent et revêtir des habits lavés soigneusement et de couleur blanche. Il serait blâmable de s'habiller ce jour-là de noir. Aboû Thaleb Al Mekki a écrit, dans son traité « Qaoût Al Qoloûb », « La pâture des cœurs » : Le port d'effets noirs, le vendredi, est contraire à la Sonna et il est peu digne de regarder celui qui s'en vêt. La règle n'est pas la même pour les fêtes coraniques. La Sonna exige, en effet, que les fidèles s'habillent, les jours de fête, de vêtements n'ayant jamais été portés. La couleur de ces vêtements importe peu. Al 'Adaoûi Al Mahchî a dit : « Pour les fêtes, on recommande de se vêtir de neuf. Si la fête tombe un vendredi, les fidèles s'habillent de neuf le matin, et pour célébrer la grande prière ils doivent se changer et revêtir des effets blancs, fussent-ils usagés. » Ainsi, on ne peut en déduire que le port du noir, pour la fête du miloud, est une hérésie blâmable, susceptible de provoquer la colère des sectaires 'Aïssâoûa. On prétend que les 'Aïssâoûa déchirent les effets noirs parce que le jour de la naissance du Prophète, tous les musulmans sans exception devraient s'habiller de blanc. Ceux qui, pour le miloud, se vêtent de noir passent à leurs yeux comme portant des effets de deuil et, par conséquent, comme n'aimant pas le Prophète. Cette explication est dépourvue de bon sens, car :

1° Le noir n'est considéré comme marque de tristesse que par les chrétiens;

2° Les musulmans ne portent point le deuil. On n'ignore pas que la mort n'est qu'une délivrance pour eux et que les rites de deuil en usage dans la masse sont des pratiques condamnées par les rationalistes.

Le noir n'est pas, du reste, proscrit par l'orthodoxie islamique, il semble même que le Prophète ait eu pour cette couleur un goût particulier (1).

(1) Cf. Bokharî, t. IV, chapitre XXII : Sur les vêtements, p. 104.

D'où il résulte que les essais tentés par les 'Aïssâouâ pour expliquer le rite sont demeurés sans résultat. Comment donc l'interpréter? La première idée qui vient à l'esprit est de le rattacher à la croyance générale qui fait considérer le noir comme un signe de mauvais augure. Mais l'analyse des faits ne nous permet pas de la retenir. Remarquons d'abord que les 'Aïssâouâ n'ont d'aversion que pour les effets noirs : lévites, jllabas, heidoûz, hendiras, etc. En cela, ils se distinguent des autres musulmans dont l'horreur porte sur toutes les choses noires en général (1). Les Shâïm et les Mokhtâr, s'ils ne se vêtent point de noir en Cha' Al 'Achoûr, montent des chevaux noirs ou manipulent du charbon sans répugnance aucune. Notons ensuite que l'exécration des 'Aïssâouâ pour le noir n'éclate dans toute sa force que pendant le moussem. Il n'arrivera jamais à un 'Aïssâouî de lacérer une jllaba noire après ou avant le moussem par exemple. Autant l'Aïssâouî est dangereux, par ses excentricités, pendant le miloud, autant il devient pacifique sitôt cette fête terminée. Enfin précisons que le rite n'est pas généralisé à toutes confréries. Les tholba et les dirigeants de la secte réprouvent ces pratiques observées surtout par les 'Aïssâouâ de basse condition.

Certains voient dans l'horreur du noir une violente extériorisation de la haine des 'Aïssâouâ pour les Berbères et les Israélites. Cette explication ne doit pas être tenue pour exacte. En premier lieu, on observera que les 'Aïssâouâ molestent aussi bien les Arabes et même parfois les Européens (2), que les Berbères et les Israélites. Ils n'ont pas, certes, le loisir,

(1) On sait que la presque totalité des indigènes de l'Afrique du Nord considère le port du noir comme fatal. Ils lui donnent par euphonisme le nom de Fakhar, évitant, autant que possible, de prononcer, surtout le matin, le mot de Fhâm, mot qui rappelle l'idée du noir. Dans le même ordre d'idées, ils accordent la préférence au mot « Baïad » — Blancheur — pour désigner soit la suie, soit le goudron végétal. Encore cette dernière substance est-elle appelée par certains 'Asl Al Guerba, miel de l'outre. Chez les Berbères en particulier, le mot Abakham, qui signifie noir, éveille l'idée de quelque chose d'abject et on évite de le prononcer en le remplaçant par le vocable « Azagzaoui », bleu vert. Les Berbères arabisés disent, dans ce cas, « Akhdar » ou encore « Ahmar ». Sur ces antiphrases euphémistiques, voir Laoust, *Dialectes du Maroc Central*, Rabat, 1924.

Une tribu des environs de Miknâs, les Gueroûân, n'aiment pas les bêtes noires. Les chevaux noirs notamment ne sont achetés par eux que s'ils présentent une tache blanche à n'importe quel endroit du corps tant à la jambe qu'à l'encolure ou au chanfrein. Si par hasard, un Gueroûânî achète un cheval noir, il se croit obligé de sacrifier un agneau pour conjurer les mauvaises influences. De même pour les mariages, les deux conjoints ne se vêtent point d'effets noirs. A l'occasion de cette cérémonie, l'on ne s'habille que de blanc, les étendards en particulier sont de couleur blanche. Pour conjurer, dans les M'jâth, on fait promener, par des enfants, une vache noire autour du village ou du douar en prononçant des invocations en langue berbère. Lorsqu'ils achètent un selham noir, ils doivent conjurer les mauvais génies en égorgeant une poule ou en plaçant, dans le capuchon, soit du sucre, soit des fruits achetés à la ville.

(2) Tous les ans, la municipalité de Miknâs recommande aux Européens de ne pas s'habiller de noir pendant le moussem. A ce sujet, consulter Quedenfeldt : *Aberglaube und Hablreligiose Bruderschaften bei den Marokhanern*, p. 691.

lorsqu'ils déchirent des vêtements noirs, de distinguer s'ils ont affaire à des Arabes ou à des Berbères. En second lieu, il est admis que les séides d'Ibn 'Aïsa sont des antisémites acharnés, mais existe-t-il à proprement parler de motif sérieux de discorde entre eux et les Berbères? A notre avis, non, et si l'interprétation peut paraître juste pour les premiers, elle est évidemment fausse pour les seconds. Selon toute vraisemblance, les 'Aïssâouâ paraissent en vouloir aux Berbères et aux Israélites plus qu'aux autres parce qu'ils conservent obstinément, durant le miloud, le heidouz et la lévite. On sait que le heidouz est confectionné de laine teintée de noir. On sait également que les Israélites portent encore pour la plupart la lévite et la calotte noire. En voulant expliquer l'attitude des 'Aïssâouâ comme le résultat de sentiments haineux de leur part à l'égard des Berbères et des Israélites, on paraît perdre de vue les données du problème.

Pouvons-nous alors supposer que nous nous trouvons en présence d'un de ces rites magico-religieux si répandus en Afrique. De toutes les hypothèses émises, il semble que celle-ci soit la plus plausible, car l'horreur du noir chez les 'Aïssâouâ revêt bien les apparences d'un véritable tabou. Si nous nous en rapportons à S. Reinach, le tabou est une interdiction non motivée, non accompagnée de la menace de l'intervention du législateur, qui a pour but de soustraire les hommes à des dangers qu'ils ignorent en particulier au péril de mort (1). Les trois points sur lesquels repose le tabou sont donc :

- 1° L'absence de motivation de l'interdiction;
- 2° L'absence de menace d'un législateur;
- 3° L'« inapparence » du péril qu'il fait courir.

En l'espèce, le rite des 'Aïssâouâ se présente sous la forme d'une interdiction nettement caractérisée, celle de ne pas porter d'effets noirs pendant le moussem. Il n'est nullement question du noir en général, mais d'effets noirs seulement. L'interdiction est restreinte, d'autre part elle porte sur une seule période de l'année : les sept jours du Mouloud. On notera également que cette prohibition se complique d'un rite de laceration fort énigmatique. Ce rite est-il dicté par le désir de détruire l'objet exécré pour n'avoir pas à le regarder? Le noir est, en effet, la couleur que les 'Aïssâouâ exècrent par-dessus tout pendant le Miloud. Déchirent-ils les effets noirs pour les soustraire à leurs regards? L'hypothèse est plausible.

On ajoutera que les 'Aïssâouâ ont tendance à parler plus du rite de laceration que de l'interdiction elle-même. Ce rite se retrouve chez les « F'r'râssa » dont le rôle principal consiste à déchirer en menus petits morceaux la peau d'un mouton égorgé et à l'éventrer d'un geste brusque et

(1) Cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, tome I, p. 3.

nerveux. Somme toute, l'usage des 'Aïssâoùa se réduit à une interdiction suivie d'un commandement : celui de ne point supporter la vue des effets noirs et de les lacérer. Ce trait du tabou 'Aïssâoùî n'a rien que de très naturel, la destruction du noir exécré devenant pour le sectateur une nécessité absolue.

Si l'on interroge les 'Aïssâoùa sur la motivation de cette interdiction, nous avons vu qu'ils répondent pour la plupart : c'est là un usage que nos ancêtres ont pratiqué et que nous pratiquons nous-mêmes par imitation. Ils ne donnent d'explication que lorsqu'ils y sont poussés. On comprend très bien qu'ils soient incapables d'interpréter cette ancienne coutume qui s'est maintenue de génération en génération et à laquelle ils obéissent maintenant inconsciemment. Les coutumes se figent, se cristallisent, alors que les idées religieuses et sociales se transforment incessamment. Les explications données sont de date récente; à l'origine, la règle est admise pour tous les tabous, le rite 'Aïssâoùî ne s'accompagnait vraisemblablement d'aucun motif.

Outre ce caractère, le rite 'Aïssâoùî ne comporte aucune menace d'intervention de Dieu ou du Chikh. Les 'Aïssâoùa disent parfois que le Chikh Al Kâmil frappe ses sectateurs fautifs, mais le plus souvent pour eux la violation de la prohibition entraîne un châtiment immédiat par l'effet même de l'imprudence commise. La menace extérieure du châtiment est superflue; l'adepte possède la certitude intérieure (conscience) que la violation est suivie d'un grand malheur. Il est à noter que les infractions volontaires ou involontaires sont très rares, elles peuvent se racheter, nous l'avons vu, par un sacrifice expiatoire et l'offrande d'un « leila » aux moqaddmin.

Dernière remarque, le péril que fait courir la violation n'est nullement apparent. L'énoncé de l'interdiction ne s'accompagne lui-même d'aucune précision. S'agit-il d'une maladie, d'un accident, d'une perte d'argent, de la mort? La nature du malheur reste imprécise. Le plus souvent, c'est d'une maladie grave ou de la mort qu'il s'agit. Le péril est latent, il est suspendu sur la tête de l'adepte comme l'épée de Damoclès. Tout ce que les 'Aïssâoùa sont à même de dire, c'est qu'ils ont le pressentiment indéfinissable que la violation serait une cause de préjudice grave pour eux-mêmes ou pour les personnes de leur entourage.

En somme, le rite 'Aïssâoùî répond bien à la définition qui nous est donnée du tabou par S. Reinach. Devons-nous donc admettre que nous avons étudié là un tabou transplanté dans un milieu de mysticisme aigu? Il est indiscutable que l'on trouve dans le rite 'Aïssâoùî tous les traits qui caractérisent nettement le tabou. D'où vient-il? Que fait-il dans cette secte? Il serait imprudent de vouloir dès maintenant répondre à la ques-

tion. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il tend aujourd'hui à disparaître. On ne doit pas oublier, en effet, que l'administration française s'est efforcée de protéger les inoffensifs spectateurs, durant le Miloud, contre les excès de nos fanatiques 'Aïssâouâ. On ne doit pas oublier non plus que nous assistons aujourd'hui à l'islamisation de plus en plus profonde de la secte 'Aïssâouïya. Le rite de l'horreur du noir n'a rien d'orthodoxe et il est normal que les tholba de la secte, comme tous les rationalistes, s'efforcent à le combattre. L'essai d'islamisation qu'il a subi et que nous avons analysé plus haut est d'ailleurs très suggestif.

3° *Les cures miraculeuses*

Les 'Aïssâouâ ont la spécialité de guérir la paralysie par l'imposition des mains. Il serait exagéré de croire que tous les 'Aïssâouâ possèdent ce don miraculeux. Le nombre de guérisseurs est en réalité fort restreint. Recrutés parmi les Shâïm, les Mokhtâr et même les Sh'ouïl, leur nombre ne dépasserait pas présentement la dizaine. Dans la région de Miknâs et de Fez, on n'en cite qu'un seul, le moqaddem 'Aslouïjî de Mouîlâi Idrîs. D'ordinaire, ces gens sont des fidèles d'une condition élevée, d'une conduite irréprochable et d'une dévotion exemplaire. Ils ont la foi ardente et une confiance en eux-mêmes qui sont la clé de leurs retentissants succès. Ils prennent part aux manifestations 'Aïssâouïyas avec beaucoup de dignité et abhorrent les pratiques hystéro-mystiques auxquelles se livrent la majorité de leurs frères. Leur souci est de réciter le « Sobhân-ad-dâïm » et de participer à la had'ra, celle qui consiste à répéter indéfiniment le nom d'Allah avec accompagnement de danses rituelles. D'une pureté corporelle constante, la plupart d'entre eux sont des « tholba » avertis.

Ces guérisseurs soignent à domicile (1), au cours des had'rât et pendant le moussem. C'est surtout durant cette grande fête qu'ils exercent leur métier. Leurs procédés de guérison varient suivant la condition sociale du malade. S'il s'agit d'une personne influente, les guérisseurs l'introduisent

(1) Tout dernièrement, un chérif Ouâzzanî, de Fez, Caïd dans les Hiyâfna, et atteint de paralysie, se fit soigner chez lui par le guérisseur de Mouîlâi Idrîs, Al 'Aslouïjî. Celui-ci convoqua tous les moqaddmin 'Aïssâouâ de Fez pour faire la had'ra autour du malade et réciter ensemble le Dhikr. Pendant ce temps, Al 'Aslouïjî invoquait en pleurant et à haute voix le Chikh Al Kâmil. Puis il plaça ses mains sur la partie malade du chérif et se mit à la masser après l'avoir aspergé de salive. On raconte qu'après la had'ra, le chérif fut soulagé, il put remuer la jambe et les moqaddmin l'aidèrent à faire quelques pas dans la cour. Le plus souvent, pour ces genres de traitements, des « thâïfât » entières sont convoquées. On cite l'exemple d'un homme des Aït Boukil, Guerrouân du Nord, qui avait les mains tellement enflées qu'il ne pouvait plus s'en servir. Il fit venir les 'Aïssâouâ du douar qui récitèrent autour de lui le « Sobhan ad-dâïm » et qui lui firent des insufflations. Ses mains guérèrent aussitôt.

dans le sanctuaire du « siyd » et la font asseoir confortablement, au milieu des principaux Oûlâd Ach-chikh. Après une courte « fâtiha », toujours présidée par le M'Zouâr ou l'un de ses parents directs, le ou les guérisseurs demandent le « teslim ». Celui-ci est accordé à l'unanimité. On prend doucement le patient après lui avoir fait indiquer le siège du mal et on effectue des passes magnétiques longitudinales, transversales, ou rotatoires. Sur des surfaces comme le dos, la poitrine, le ventre, les passes sont faites avec les deux mains l'une à côté de l'autre, les paumes appliquées sur l'endroit malade. Pour les bras et les jambes, les passes sont faites au contraire sous forme de frictions longitudinales ou rotatoires. Quelquefois on fait intervenir les pieds, mais seulement quand il s'agit d'hémiplégie, de claudication simple ou de paralysie double des membres inférieurs. Dans ces deux cas, on fait coucher la personne soit sur le dos, soit sur le ventre et on la piétine doucement le long de la partie atteinte. Ce traitement magnétique comprend aussi des insufflations. Grâce à ces différents procédés, les magnétistes 'Aïssâouâ obtiennent les résultats les plus importants. On peut y ajouter l'action des yeux et la puissance de la volonté qui ne sont pas sans importance. Les passes magnétiques se font sur les effets, les massages et les frictions se font à même la peau.

Si le paralytique est d'une condition moyenne, il est amené dans la cour du marabout et couché non loin de la porte d'entrée, peu avant l'arrivée du cortège des Shâïm ou des Mokhtâr. Ainsi que nous l'avons vu, ces derniers s'engouffrent dans le sanctuaire en hurlant, se bousculant, à demi-nus et piétinent le patient sans le voir. Quand tous les pèlerins sont passés, le moqaddem à qui l'on avait confié momentanément le malade le prend dans ses bras et l'aide à se relever, le tient debout, appelle deux ou trois guérisseurs ou simplement des Shâïm et des Mokhtâr qui, en le soutenant, le font promener au milieu de la had'ra. Bientôt le malade est abandonné successivement par chacun de ses soutiens à mesure que le fluide d'essence électrique pénètre dans l'organisme jusque dans ses plus intimes profondeurs. La douleur s'apaisant, le fonctionnement physiologique des organes se rétablissant, le moqaddem lui donne alors un bâton et lui ordonne de marcher seul. Le malade exécute cet ordre et continue de se promener sans soutien au milieu de la « had'ra ». Parfois, le malade quitte son bâton. Le traitement magnétique dure une demi-heure environ. Dès que l'organisme est revenu à son état normal, on couche la personne à l'intérieur du sanctuaire et on lui fait des impositions de mains. Au bout de quelques instants, le malade se sent soulagé. On a vu ainsi des miracles se produire. Il est à remarquer que toutes ces passes, impositions de mains ou de pieds, massages, frictions, piétinements sont exécutés en récitant le nom d'Allah et en invoquant le Chikh, le Prophète et les autres saints

de l'Islam. On remarquera aussi que les guérisseurs 'Aïssâouâ ne prononcent aucune formule spéciale, ils ne recourent point, comme certains magnétistes européens, à des formules empruntées aux livres sacrés de leur religion et dans leur croyance, dictées par des saints personnages, par la divinité elle-même. Leurs formules ne sont que de simples invocations dont le texte ne comporte aucun mystère :

C'est vers toi que vont les appels, les invocations, ô Ibn 'Aïsa; — que Dieu rehausse votre prestige, ô homme des Mokhtâr, nos ancêtres!

Les guérisseurs opèrent de même à l'extérieur du sanctuaire de Sîdî M'hammed ben 'Aïsa, sous un olivier centenaire, devant le tombeau d'Oûld Khomsîa. Aux dires de certains 'Aïssâouâ, les magnétistes exerceraient leur métier par équipes de deux ou de trois. Les étendards de la confrérie sont toujours déployés au-dessus de leur tête. Quand l'un d'eux veut opérer, il doit demander le « teslim » à ses collègues. Ceci fait, s'il s'agit d'une femme en quête de maternité, il la fait coucher, la recouvre par pudeur d'un « slhâm » et se prend à lui faire des massages et des impositions de mains sur l'abdomen. Puis ses collègues se joignent à lui pour l'asperger de salive. L'opération achevée, la femme est renvoyée avec la certitude de voir ses vœux se réaliser (1). S'agit-il d'un paralytique, le procédé est identique. Le patient, après les frictions ou les massages décrits plus haut, s'efforce toujours de mettre le membre paralysé en mouvement. « Hoûa, lui disent-ils, s'rrh-ek-Rbbî ou Ach-Chîkh ou Ar-rba'in Al Fhâl (2). » Parfois le traitement n'est suivi d'aucun effet immédiat. Les guérisseurs s'avouent impuissants. Les démons qui se sont incarnés dans le membre malade restent irréductibles. Il faut alors amener le patient à un siyd » des Guerrouân, Sîdî Moûsa bel Khalifa, où il est enfermé pendant plusieurs jours. Pour se rendre le saint favorable, la famille du malade sacrifie un agneau qui est mangé par tous les visiteurs. Le malade pousse des cris pendant tout son séjour, les démons, cause de sa souffrance physique, sont persécutés par le « Siyd » (3). La douleur lui faisant sou-

(1) Cf. *Une Séance de Fakirisme. Les 'Aïssâouâ à l'Exposition de 1900*. La Roche-sur-Yon, 1901, p. 44. Guérison d'une petite fille piquée au doigt, par des attouchements et des applications de salive.

(2) Tous connaissent la légende des quarante fidèles qui ont offert, d'un cœur léger, leur vie au Chîkh. (Cf. Rinn, p. 307.) Ces fidèles n'étaient que des Mokhtâr. — Pour perpétuer ce souvenir, quarante bœufs seraient offerts chaque année, en sacrifice au Chîkh Al Kâmil par cette tribu. Dans toutes les circonstances, les Mokhtâr invoquent ces quarante « Fhâl ». Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls. Les Oûlâd Khalifa, notamment, adressent leurs invocations non pas à un seul personnage de leur tribu, mais à un groupe entier composé de quarante mâles. (Cf. *Le Gharb*, Les Archives Marocaines, p. 291.)

(3) Les indigènes croient, comme les anciens, que les affections nerveuses et mentales ont pour cause la présence de démons dans le corps de l'homme. Leurs traite-

vent perdre la raison, le moqaddem se voit obligé de le surveiller pour l'empêcher de se cogner trop violemment la tête contre les murs du sanctuaire. Si les passes magnétiques, les insufflations et les piétinements sont demeurés inefficaces, les magnétistes établissent des talismans qu'ils remettent à leurs malades. On trouvera ci-après le fac-similé de l'une de ces amulettes. Le texte par lui-même ne présente aucun caractère spécial, les trois lignes de chiffres que l'on observe sur le dos de l'inscription n'ont pu être interprétées. On y remarque les chiffres 1, 3, 7, 9 (1), dont les vertus magiques sont suffisamment connues. Le chiffre 7 en particulier, si usité dans la magie musulmane, y est reproduit deux fois sur la première ligne, une fois sur la seconde et la troisième.

« FAC SIMILE »

Louange à Dieu, le Clément, le Miséricordieux; que Dieu répande ses bénédictions sur notre Seigneur et Maître Mohammed, sur sa famille et ses compagnons et qu'il leur envoie le salut. — Il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu, le Très-Haut, le Sublime. — O Préservateur, Compatissant, Redoutable, Protecteur, préserve-moi, ô Clément, Toi qui prodigues les bienfaits et as de la tendresse. — Je m'appuie sur Toi, ô Allah, ô Allah, ô le plus clément des cléments, ô Maître de l'univers. — Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, le Souverain au jour du Jugement dernier; c'est Toi seul que nous adorons et c'est Toi seul dont nous implorons le secours. — Dirige-nous dans la voie droite, voie de ceux que tu as comblés de tes bienfaits, et non ceux qui ont encouru ta colère, ni les égarés (2). — Amen. — Au nom de Dieu dont le nom préserve de tout mal, tant sur la terre que dans le Ciel. — Qui entend et qui sait tout. Dieu nous suffit; il est le meilleur représentant. Dieu te suffira contre eux, car il est l'entendeur et le savant par excellence (3). Dieu préserve mieux que tout autre (par sa Science) car le *Coran* est (un livre) sublime, inscrit sur la table gardée (4). — Dieu le Magnifique a dit la vérité. — O souffle bienfaisant émanant de la clémence divine, ô bonheur imminent qui chasse toute sorte de gêne.

Au dire des magnétistes 'Aïssâouâ, ce don de guérir par le simple contact serait dû à la puissante baraka du Chikh. Il est de fait qu'Ibn 'Aïsa avait la renommée d'être un guérisseur incomparable. Il guérissait ses malades en les aspergeant de salive et en leur faisant des passes magné-

ments consistent donc à apaiser ces démons et à les expulser du corps humain. Nous savons, en réalité, que toutes ces affections sont dues à des altérations des neurones et un trouble consécutif du dynamisme nerveux.

(1) Cf. Douâté, *Magie et Religion*, p. 179 seq.

(2) Texte de la « Fâtiha ».

(3) Fin de la deuxième partie de la Sourate : « La vache. »

(4) Milieu de la Sourate : « Yousof. »

tiques (1). Son pouvoir n'était pas spécialisé et s'exerçait avec un égal succès sur toutes les affections. Al Ghazâlî rapporte d'après Sîdî Hajj 'Abd es-salem Brrâda que le « Chîkh » guérit un pauvre homme qui souffrait d'une hernie, par des impositions de mains et en le fixant de son regard. 'Abd Allah Sîdî Mohammed Ach-Chbbânî (2) avait des hémorroïdes qui lui causaient de vives douleurs. Il pria le Chîkh de poser ses mains bénies sur la partie malade. Ibn 'Aïsa ne lui répondit pas, mais se mit à le fixer au point de lui faire baisser les yeux, puis il l'invita à se rapprocher de lui; le Maître appliqua alors la paume de sa maïn sur la partie lombaire de son disciple qui, quelques instants après, ne ressentit plus aucune douleur.

Ce traitement magnétique n'a rien que de très naturel. De tout temps, ce procédé a été exploité par un grand nombre de saints musulmans et par leurs descendants. Ainsi, les Oûlâd Sîdî Rhhâl, comme les 'Aïssâoûa, passent pour guérir la paralysie et l'infécondité par des impositions de mains. Les Chorfa d'Oûazzân guérissent de la même façon les rhumatismes, d'autres guérissent les maux d'yeux. Les M'Zâra des Banî Hasan sont regardés comme ayant la faculté de guérir miraculeusement la paralysie et également l'infécondité des femmes. Le moqaddem Hamdoûchî autorise le jeune adepte à se frapper la tête avec la hache, après lui avoir craché sur le crâne et lui avoir fait une imposition de mains (3).

Chez les Rifa'îya, les Khoûans et surtout leurs enfants se font fouler aux pieds par leur Chîkh. Cet attouchement doit leur assurer la participation de la Baraka transmise par les vicaires du Saint sur la terre. Certains Rifa'îya prétendent même que la poussière des chaussures des extatiques a une vertu particulièrement bienfaisante (4). Le Prophète lui-même avait le pouvoir, à un degré très accentué, de guérir toutes les maladies. Lorsqu'il se mettait au lit, il soufflait dans les deux paumes de ses mains en récitant : « Il est Dieu, l'Unique », ainsi que les deux sourates talismaniques. Ensuite, il passait ses deux mains sur le visage et sur toutes les parties de son corps où il pouvait atteindre (5). Il avait coutume d'exorciser ses parents en les frottant avec sa main droite et en prononçant des invocations (6). 'Aïcha rapporte : « Dans sa formule magique, le Prophète disait : « Grâce à la terre de notre pays et à la salive de l'un de nous, nos

(1) V. supra, p. 37. — Cf. *Une Séance de fakirisme*, p. 28. Sur les vertus de la salive pour la guérison des blessures résultant des exercices accomplis par les 'Aïssâoûa algériens.

(2) Un des plus réputés disciples du Chîkh Al Kâmil, voir supra, p. 31.

(3) Cf. J. Herber, *Les Hamâdcha et les Dghoughiyn*, p. 233, note 2, *Hespéris*, 2^e trimestre, année 1923.

(4) Cf. Le Châtelier, *Les Confréries du Hidjâz*, chapitre Les Rifa'îya, pp. 204 et suiv.

(5) Bokhari, traduction par Houdas et Marçais, t. IV de la Médecine, ch. 89, p. 2.

(6) Id. ch. 38, p. 2.

maladies peuvent être guéries avec la permission de Dieu (1). » Au cours de la maladie qui l'emporta, Mohāmmad se faisait lui-même des insufflations en récitant des sourates talismaniques (2). Ce pouvoir miraculeux avait été transmis aussi par le Prophète à ses compagnons. Ibn Yoûnos disait, en effet : « Je voyais Ibn Chih'âb faire exactement comme l'Envoyé de Dieu lorsqu'il se mettait au lit (3). 'Aïcha soignait son auguste mari par des insufflations et des impositions de mains (4).

Dans la religion catholique, les exemples de ce genre ne sont pas moins nombreux. Jésus-Christ ne soignait pas autrement son entourage. Toute sa thérapeutique se réduisait à toucher la partie malade ou à l'enduire de sa propre salive et à ordonner au démon incarné dans le corps du patient de partir (5). Selon Lucanus, cité par Binet Sanglé (6), on présentait à Jésus-Christ tous les gens mal portants, atteints de diverses maladies et tourments démoniaques, lunatiques et paralytiques et il les guérissait. Il prescrivait aux démoniaques le jeûne qui augmente la suggestibilité et l'oraison qui est autosuggestive (7); il adressait des ordres et des menaces aux démons, mais son procédé de choix était l'imposition des mains. Selon Lucanus, il avait délégué son pouvoir de chasser les démons à plus de soixante-dix de ses disciples (8). La Vierge et les Saints disposaient d'un pouvoir absolument identique. De même les Seigneurs passaient pour être porteurs d'une force magique, mystérieuse et dangereuse qui pouvait être employée à la guérison de certains malades. A une époque qui n'est pas éloignée, les rois d'Angleterre exerçaient encore ce pouvoir pour guérir les écrouelles appelées pour cette raison « le mal royal ». On raconte en particulier que Charles II guérit par l'attouchement plus de cent mille scrofuleux (9). Les rois de France, le jour du sacre, touchaient les écrouelles des malades pour les guérir. Les Hindous furent également, de temps immémorial, de grands guérisseurs et l'ont peut dire qu'ils accomplirent des cures merveilleuses par des méthodes qui révolutionneraient la pratique actuelle des écoles de médecine.

De nos jours encore, les procès retentissants qui défraient journellement la chronique du pays, attirent tout particulièrement notre attention sur ces traitements magnétiques contraires à la médecine officielle. Il n'est pas loin non plus le temps où l'on voyait des sorciers guérir des

(1) Id., ch.^x 38, p. 5.

(2) Id., ch. 51, p. 1.

(3) Id., ch. 39, p. 2.

(4) Id., ch. 51, p. 1.

(5) Cf. D. Binet-Sanglé, *La Folie de Jésus*, p. 15.

(6) Id., p. 101.

(7) Id., p. 103.

(8) Id., p. 104.

(9) Cf. Dr Sigm. Freud, *Totem et Tabou*, p. 63.

entorses en posant leur pied nu sur le pied du malade et en murmurant mystérieusement « Ente ante te superante », ou faire disparaître des dartres et des érysipèles par l'application des mains et la prononciation d'une formule extraite de l'Évangile.

Que penser de ces cures? Quel est donc ce pouvoir miraculeux que les 'Aïssâoua et en général toutes les sectes musulmanes citées plus haut appellent la Baraka? Sans nul doute, nous touchons ici à l'importante question du magnétisme médical. Les guérisseurs 'Aïssâoua, si nombreux soient-ils, paraissent être doués d'un rayonnement fluïdique spécial. On ne saurait donc les confondre avec des médecins. Ceux-ci acquièrent leur science par le travail, le magnétisme est par contre un don de la nature, il ne peut qu'être l'apanage d'une élite. Dans sa brochure intitulée : *Extériorisation de la force neurique ou fluide magnétique*, le Docteur Liebault admet l'existence d'une action directe de la neurilité qui se transmet d'homme à homme et dont le caractère essentiel est de rétablir le fonctionnement physiologique des organes. C'est cette force nerveuse considérablement accrue par l'extase mystique que les guérisseurs 'Aïssâoua utilisent sans doute pour obtenir leurs cures miraculeuses. Mais, outre le magnétisme médical, nous touchons ici, dans une mesure plus grande encore, à la question des influences du moral sur le physique que la science elle-même constate et dont elle est loin à cette heure de mesurer toute l'étendue. Il est certain que les malades sentent très bien dans la parole et dans le geste du guérisseur la confiance et la volonté de réussir qui l'animent. Ils les devinent aussi car beaucoup d'hystériques, surtout dans l'état second, jouissent de la divination de pensée, les contractent et se laissent convaincre. Cette foi dans le succès du traitement est la condition *sine qua non* de leur guérison complète. Jésus le premier reprochait à ses disciples, impuissants devant une maladie nerveuse, leur manque absolu de conviction. « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé, leur criait-il, vous diriez à cette montagne « passe d'ici là », elle y passerait et rien ne vous serait impossible (1). Chez les 'Aïssâoua, la guérison dépend moins de la force magnétique des guérisseurs que du degré de foi de leurs malades.

4° L'immunité contre le venin

D'après la légende populaire, Aboû Bkr ben Çddîq ayant été mordu un jour par une vipère dans une caverne du Jbl Kef, le Prophète le guérit instantanément et dit à la bête vénimeuse :

(1) Cf. Binet-Sanglé, *Folie de Jésus*, p. 103, citation de Matthias, XVII.

« Tu as commencé par une turpitude — que Dieu t'envoie un boucher pour te torturer en te hachant. »

Puis se tournant vers son peuple, il s'écria : « Ce venin ne subsistera plus, fût-il même sur mon tombeau (1). »

Bien que présentant de sérieuses lacunes, cette légende semble démontrer que le Prophète ne redoutait nullement le venin des colubridés les plus venimeux. L'hagiographie musulmane confère une immunité analogue au Chikh Al Kâmil, comme elle l'a conférée d'ailleurs à Sîdî Rhhâl Al Bouâdâlî et à Sîdî Naïl (2).

On rapporte que le Chikh Ibn 'Aïsa cheminait dans le désert avec quarante de ses disciples. Ceux-ci ressentant les atteintes de la faim se plaignirent à leur Maître qui ne répondit pas. Ayant fait entendre de nouvelles plaintes, le Chikh impatienté leur ordonna de manger du poison. Les disciples prirent cette parole à la lettre et se rassasièrent de serpents (3) et de scorpions. Ils ne furent nullement incommodés.

C'est en souvenir de ce miracle et grâce à la Baraka qu'ils disent tenir du Prophète et du Chikh que les 'Aïssâouâ se prétendent immunisés contre le venin de toutes sorfes de bêtes, tant vipères que scolopendres et scorpions. Les morsures et piqûres de ces bêtes, si venimeuses soient-elles, sont sans effet sur eux. Quand un 'Aïssâouî aperçoit une vipère ou uné

(1) On trouve dans la qaçida Al H'amzia du Chikh Sîdî Mohammed ben Sa'id Al Boukîlî, le vers suivant qui fait allusion à cet événement :

« Ils l'expulsèrent de la ville; il (le prophète) se réfugia dans un caverne où il fut protégé par une colombe. »

Le commentateur de ce poème sacré, Sîdî Mohammed ben Ahmed Guessoûs, raconte, d'après l'auteur du « Dorr Al Mentsouâr », que le jour de l'événement de la caverne, Aboû Bkr dit au prophète : « Laisse-moi entrer le premier, s'il y a une vipère ou toute autre bête venimeuse je serai le premier touché. » — « Entre », lui répondit Mohammed. Aboû Bkr avança à tâton dans les ténèbres de la caverne. Toutes les fois qu'il rencontrait un trou, il arrachait un morceau de ses effets pour le boucher hermétiquement. Ainsi, il usa tous ses habits; pour comble de malheur, il lui restait encore un trou à fermer. Sans hésitation aucune, il y plaça son pied et put dire à Mohammed d'entrer. Le lendemain matin, le Prophète lui demanda ce qu'il avait fait de ses habits. Aboû Bkr lui expliqua sa conduite. Touché, le Prophète leva les bras au ciel en s'écriant : « O Dieu! place Aboû Bkr, le jour de la résurrection, sur le même rang que moi. » Dieu exauça sa prière.

Cette histoire présente une variante encore plus intéressante. Lorsqu'Aboû Bkr eut bouché tous les trous de la caverne, sauf un seul sur lequel il posa son pied, le Prophète pénétra et plaçant sa tête dans le giron de son compagnon, il s'endormit. Au matin, la vipère voulant quitter son repaire, mordit sauvagement le pied d'Aboû Bkr qui lui en interdisait la sortie. La morsure fut si douloureuse que le compagnon de Mohammed se mit à pleurer; ses larmes tombèrent sur le Prophète et le réveillèrent. « Qu'as-tu donc? » lui demanda-t-il, inquiet. « Je viens d'être mordu par une vipère. » — « Puissent mon père et ma mère te servir de rançon. » Le Prophète cracha aussitôt sur la morsure qui guérit instantanément.

(2) Cf. *L'Algérie légendaire*. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux saints de l'Islam, par le Colonel Trumelet. Alger, Typographie Jourdan.

(3) Cette légende est rapportée par tous ceux qui ont traité de la confrérie 'Aïssaoûiya.

couleuvre sur son chemin, si celle-ci est endormie, il trace de sa main un vaste cercle autour d'elle, puis il lui jette successivement trois pincées de terre en prononçant la formule « H'a Al qboûl diâl Sîdî Ibn 'Aïsa » : « Voilà les fers de Sîdî Ibn 'Aïsa (1). » A la troisième, l'Aïssâoûî fait le simulacre de s'en emparer. Si la vipère, qui s'est réveillée, se laisse prendre, il la saisit et lui parle. Elle peut le mordre à plusieurs reprises, le venin n'a aucun effet sur lui. Après l'avoir gardée quelques instants, il la relâche en ayant, au préalable, la précaution de la laver pour lui enlever toute odeur d'homme et empêcher qu'elle ne soit dévorée par les autres reptiles. Si, au lieu de se laisser prendre, la bête siffle et fait mine de le frapper, il est en droit de la tuer. L'Aïssâoûî n'a alors rien à se reprocher, car la vipère, la première, a « trahi » « l'ah'd » — le « serment » qui les liait. En nettoyant leurs silos, les « filâha » y trouvent fréquemment de grosses vipères. Dans de nombreux cas, les 'Aïssâoûa sont conviés à les en retirer. Ils demandant qu'on leur offre, comme prix de leurs services, du miel « hloua » ou une « leila ». Très souvent, ces interventions se terminent tragiquement, le venin d'une implacable efficacité, provoquant la mort immédiate des imprudents 'Aïssâoûa. Il existe des adeptes d'Ibn 'Aïsa qui ont la manie de s'emparer de tous les serpents qu'ils rencontrent. On cite même un douar des Oûlâd Moûsa du Gharb, les Hnâichîya, qui sont spécialisés dans la manipulation des vipères. Toutefois, seuls réussissent dans cet exercice ceux qui ont la foi « an-niya » et qui aiment le Chikh, par conséquent, les véritables 'Aïssâoûa et non les Ghissâoûa ou les Quissâoûa.

Une certaine corporation, les Hnâichîya, font travailler les serpents en public. Cette corporation est en majeure partie composée d'Aïssâoûa relevant tous d'un descendant d'Ibn 'Aïsa, Sîdî H'âchmî bel Hajj Mohammed, qui leur délivre une sorte de cachet d'investiture, le « thâba' ». Les Jilâla et les Rhâhla en font également partie; d'ordinaire les premiers procurent aux 'Aïssâoûa les musiciens qui les accompagnent dans leurs tournées, les seconds exercent plutôt le métier d'avaloir de l'eau bouillante et de dévorer des serpents. Ils se distinguent de toute façon des 'Aïssâoûa, qui ne font que charmer les reptiles et qui ne les mangent qu'à de rares exceptions ou pour mieux dire pas du tout (2). Sîdî H'âchmî bel Hajj

(1) Il y a lieu de préciser que l'Aïssâoûî ne jette ses pincées de terre qu'après leur avoir soufflé dessus.

(2) Les exemples d'Aïssâoûa dévorant des vipères sont peu nombreux. A Casablanca on cite le nommé Mkherbq qui dévore scorpions et serpents; dans les Banî Hasan, Al 'Achchâq et à Miknâs Sîdî Roûân Bou jnoûni, mort il y a quelques années déjà, du « semm », dit-on. L'histoire de cet 'Aïssâoûî est assez typique. Elle mérite qu'on la rapporte telle qu'elle est racontée. Sîdî Roûân alla un jour, chez les Mokhtâr, pour obtenir le pouvoir magique de manger le « semm ». Cette « khobza » lui fut donnée à

Mohammed avait tenté de grouper cette corporation sous sa direction. Les Rhâhla avait déjà reconnu sa haute autorité quoique appartenant à une secte indépendante. Mais à la suite de querelles intestines et peut-être aussi d'une exploitation éhontée, ils reprirent leur liberté d'action. Aujourd'hui, la scission est complète.

Ces Hnâichiya sont regardés comme immunisés contre le venin par la Baraka du Chikh Al Kâmil, par celle de Sîdî Rhhâl Al Bouâdâlî et de Moullâi 'Abd el Qâder Al-Jilânî, s'il s'agit de Rhâhla ou de Jilâla. Sans doute ont-ils un secret pour manier ces hideuses bêtes, céraistes ou buska, sans risquer leur vie. On a dit qu'ils leur perçaient les glandes à venin ou qu'ils leur sciaient ou arrachaient les deux crochets de la mâchoire supérieure pour les rendre inoffensifs. Ceci est possible, il est possible aussi qu'ils ne les capturent qu'après la mue ou un jeûne prolongé, le degré d'intoxication du venin étant à ces deux époques très faible chez les serpents. On peut supposer encore qu'ils se vaccinent, comme les charmeurs de serpents, en se faisant mordre de temps en temps par de jeunes reptiles.

Hélas, toutes nos recherches pour découvrir le véritable secret de nos Hnâichiya sont restées sans résultat.

Les Hnâichiya capturent leurs vipères dans le Sous à Admin, pays infesté de reptiles de cette espèce (1). Ils creusent des trous assez profonds de forme cubique et y déposent soit des œufs frais, soit du beurre ou du lait. Très friandes, les vipères qui pullulent s'y laissent glisser et ne peuvent plus en sortir. L'œuf devient alors leur aliment journalier. Les bêtes sont laissées là pendant vingt et un jours de suite pour que le venin soit, dit-on, entièrement éliminé par les matières contenues dans l'œuf. On les enferme ensuite dans des « sllas », paniers de roseaux recouverts de peaux de chèvre, et on les élève en leur donnant à manger des œufs ou du pain trempé dans du lait, jamais de la viande. Ceci expliquerait la raison pour laquelle nos 'Aïssâouâ charment avec tant de facilité ces dangereux reptiles. On ignore l'action que peut avoir l'œuf sur le venin, mais il semble que les Hnâichiya cherchent avant tout à les affaiblir par un jeûne de plusieurs jours. Après quoi, ils les capturent. On prétend qu'à ce moment ils leur donnent un morceau d'étoffe à mordre. Avec la promptitude d'un ressort qui se détend, les vipères s'élanceraient dessus et y planteraient leurs

condition d'inviter tous les ans les Mokhtâr venus au Mouloud de Miknâs. Sîdî Rouân accepta et repartit chez lui. Grâce à la maîtrise qu'il avait acquis, il ne tarda pas à s'enrichir. Pendant plusieurs années, il resta fidèle à ses engagements. Mais un jour, devenu trop riche et dédaigneux, il oublia sa promesse. Les Mokhtâr lui en tinrent rigueur et lui retirèrent aussitôt la « khobza ». Le sort qui lui avait été favorable jusqu'à se retourna contre lui. Il tomba dans la misère et mourut par le « smm » qu'il avait absorbé.

(1) Cf. E. Doutté, *En Tribu*, Par. *Les serpents des 'Aïssâouâ*, p. 267.

crocs. Rien ne serait alors plus aisé que de leur arracher d'un geste brusque et les crocs et la poche à venin (1).

Une fois capturés, ces serpents sont surveillés de près et tenus enfermés dans leurs sellas. Cette captivité obligée les empêcherait, dit-on, de boire l'eau des pluies tombées en février, eau qui apporte à la nature une vie nouvelle et redonne de la vigueur aux êtres épuisés par les rigueurs de l'hiver. Dans l'impossibilité de retrouver leurs forces, les serpents perdraient ainsi le pouvoir nocif de leur venin.

Quoi qu'il en soit, avec des bêtes réduites ainsi à l'impuissance, les 'Aïssâouâ vont de marché en marché, de ville en ville, exploitant à leur profit la crédulité publique. Les « Halqât » des 'Aïssâouâ attirent beaucoup de curieux. Les spectateurs forment un cercle au milieu duquel sont les enchanteurs et les paniers de roseau qui renferment les reptiles. On commence par invoquer Ibn 'Aïsa, les assistants suivent la prière en imitant les gestes des frères, puis la musique se fait entendre et l'un des 'Aïssâouâ, plongeant la main dans le panier, exhibe un gros serpent qu'il tient au milieu du corps; il imite ses mouvements, lui présente son bras, son front, sa langue. Le sang de l'Aïssâouî coule sous les morsures du reptile et la foule frémit de frayeur et d'admiration (2). Bien souvent, nos 'Aïssâouâ accomplissent leurs exercices à l'aide de couleuvres, d'une espèce fort commune au bord des chotts et des ouâds (3). Il nous a été donné d'en voir cependant se servir de hideuses vipères très reconnaissables à leur tête triangulaire et à leur corps trapu terminé par une queue très courte. On notera qu'avant de commencer leurs exercices, les 'Aïssâouâ demandent le « teslim » à l'assistance (4).

Parfois pour mettre leur baraka à l'abri de toute suspicion, les 'Aïssâouâ tuent un de ces dangereux reptiles et le mangent cru ou grillé, après l'avoir prudemment dépouillé et débarrassé de sa tête et de sa queue (1). D'aucuns prétendent même les avoir vus dévorer la tête et une partie du corps de reptiles encore vivants (2). Comme nous le disions plus haut, ces faits s'observent très rarement chez les 'Aïssâouâ qui considèrent comme un sacrilège de tuer et à plus forte raison de manger un serpent. Seuls les Rhâhla se consacrent à cette spécialité. Lorsqu'un Rhâhlî passe devant une « halqa » 'Aïssâouîya et qu'il se jette sur la slla » pour manger une céraste ou une couleuvre, la recette de la séance revient de droit au propriétaire des reptiles. Le Rhâhlî ne peut réclamer aucune part de cette

(1) Cf. E. Doutté, *Les 'Aïssâouâ à Tlemcen*, p. 27.

(2) Cf. Abbé Godard, *Histoire du Maroc*, p. 102.

(3) Ibidem, p. 103.

(4) Le « teslim » précède en général tous les actes des 'Aïssâouâ; on le retrouve également chez les Hamâdcha et les Dghoughiyân. — J. Herber, op cit., p. 220.

recette. Les Rhâhla s'accompagnent sans cesse d'Aïssâouâ qui s'occupent exclusivement de capturer, d'élever et de nourrir les vipères. L'association n'est jamais parfaite, car les Aïssâouâ acceptent difficilement de se soumettre aux Oûlâd Sîdî Rhhâl. On connaît la rivalité qui, dans la légende, dressait le Chîkh Al Kâmil contre Sîdî Rhhâl Al Bouâdâlî. Aucun d'eux n'admettait la supériorité de l'autre (3). Cet antagonisme se retrouve encore de nos jours entre les descendants de ces deux thaumaturges. Les discussions sont très fréquentes entre Hnâîchiya des deux sectes; elles prennent un caractère tout particulièrement aigu quand les Rhâhla opèrent à Miknâs. Préalablement à toute chose, ceux-ci doivent se placer sous l'égide des Oûlâd Ach-Chîkh. S'ils n'en font point, ils sont dans la nécessité d'écourter leur séjour dans cette ville pour se soustraire aux chicaneries dont ils sont l'objet de la part de leurs rivaux.

Au cours de leurs « Halqât », les Hnâîchiya immunisent les assistants contre les morsures des serpents venimeux. Dans ce but, ils vendent des talismans représentés par deux cachets rouges apposés l'un au-dessus de l'autre et portant l'inscription :

« La Ila Ila Allah! Mohammad Rasoûl Allah!

Sîdî Ach-Chîkh 'Abd el Qâder Jilânî Allah Bihi. Amine (4). »

Pour la transmission de la baraka immunisante (talisman), les Hnâîchiya s'y prennent de la façon suivante : Le client amené au centre de la « halqa » est mis brusquement en présence des terribles céraistes. Leur vue le remplit d'effroi. Sans perdre de temps, l'Aïssâouî lui suspend au cou une

(1) Dans l'esprit populaire, le venin se trouverait, en effet, dans la tête et dans la queue du reptile.

(2) Cf. *Les Aïssâouâ à l'Exposition de 1900*, une séance de fakirisme. La Roche-sur-Yon, 1901. — Ravet (Alfred), *Une Soirée chez les Aïssâouâ*, Rouen, 1889.

(3) Selon les Rhâhla, Ibn 'Aïsa dut s'incliner devant la puissance thaumaturgique de Sîdî Rhhâl Bouâdâlî. La légende raconte que Sîdî M'Hammed ben 'Aïsa se rendit dans les Zemrân pour visiter Sîdî Rhhâl Al Bouâdâlî. Il était suivi de plusieurs chameaux chargés de tellis remplis de vipères. Sîdî Rhhâl, qui avait le don de divination, savait que son célèbre confrère arrivait avec un chargement de serpents. Il fit venir ses mourids et leur tint ce langage : « Ibn 'Aïsa sera mon invité dans un instant. Vous déchirez les tellis que portent ces chameaux et dévorez le « smm » qu'ils contiennent. » L'ordre fut exécuté à la lettre. Surpris de l'assurance avec laquelle les adeptes de Sîdî Rhhâl mangèrent ses vipères, Ibn 'Aïsa reconnut la supériorité de son hôte et se déclara à l'instant même son serviteur. En guise de repas, Sîdî Rhhâl lui fit présenter une galette d'orge et de l'huile. Devant l'étonnement de son invité, Sîdî Rhhâl lui expliqua que ce maigre menu dont il faisait son repas quotidien lui avait valu de bénéficier des grâces divines. Puis frappant sur un mur qui disparut instantanément, il offrit aux yeux émerveillés de Sîdî M'Hammed Ibn 'Aïsa sept « Haoûris » d'une rare beauté. Voilà, lui dit-il, le véritable venin et celui qui passe ses jours et ses nuits dans les bras de ses femmes est plus empoisonné que s'il était mordu par ces vipères. »

(4) Les Hnâîchiya invoquent sans distinction Sîdî M'Hammed ben 'Aïsa, Mouâlâi 'Abd el Qader Jilânî et Sîdî Rhhâl Al Bouâdâlî. Il est étonnant cependant que les talismans remis par eux ne portent que le nom du « pôle de Baghdad ». Peut-être sont-ils confectionnés par des Jilâla?

de ces redoutables bêtes qu'il reprend ensuite pour s'en faire mordre à la main. Quand le sang a suffisamment coulé, il souffle dessus et en frotte la tête du client. Ensuite il lui crache dans la bouche à trois reprises différentes, puis il lui glisse une autre vipère dans la chemise à même la peau. L'immunisation est alors complète. Une sorte d'entente s'établit entre les reptiles de cette espèce et le client qui n'a, de ce jour, plus rien à craindre de leur morsure. En retour, il doit s'abstenir de leur faire du mal. Quoique obligé par la Sonna de les exterminer, il les fuit plutôt que d'être tenté d'y toucher. S'il transgresse la règle, la Baraka qu'il avait reçue l'abandonne et il rédevient aussi vulnérable que les autres hommes.

Outre qu'elles assurent la transmission de la Baraka du Chikh, les vipères des Hnâichiya sont utilisées comme animaux guérisseurs (1). Si, au cours d'une « Halqa », un spectateur a mal aux yeux, l'opérateur, moyennant quelques pièces blanches, lui frotte les paupières à l'aide d'une peau de serpent desséchée. S'agit-il d'un enfant malade, il suspend la vipère à son cou puis lui souffle dessus et le renvoie en le plaçant sous la sauvegarde du Chikh Al Kâmil. S'agit-il, au contraire, d'un adulte auquel on veut rendre la santé, le Hnâichi procède d'une toute autre façon. Saisissant le serpent des deux mains, il lui suce la tête, puis souffle sur son naïf client en disant : « Je t'abreuve de la baraka du Hnâichi. » C'est la « sqôûa » ou abreuvement. Le souffle du Hnâichi et le contact du serpent ont suffi pour guérir la maladie.

Les renseignements précis nous font défaut en ce qui concerne l'emploi des serpents comme remèdes par les 'Aïssâoua. Rien qui puisse nous étonner dans cette médication, puisque, même en France, la vertu de ces remèdes est, dit-on, fortement établie dans certaines campagnes. Ne signale-t-on pas, en effet, que dans la région de Bédarieux, les paysans conservent des couleuvres desséchées, qu'ils préparent en tisane dès qu'un membre de la famille est pris de frissons, de courbature, ou souffre d'un « chaud et froid » ? Ne signale-t-on pas qu'à Bédarieux même, les pharmaciens vendent des tranches de serpent desséché dont l'emploi est courant; que dans la Mauriannè, on a vu des paysans traiter par l'eau-de-vie de vipères les mauvais « chaud et froid », qu'enfin, dans la région de Nîmes, la tisane de serpent a toujours été considérée comme un médicament énergique, employé dans toutes les affections où la réaction sudorale est indiquée? La croyance en l'efficacité des remèdes préparés avec ces reptiles est du reste très ancienne en France et dans son ouvrage si documenté sur les *Remèdes d'Autrefois*, le docteur Cabanès consacre un important chapitre à la vipère qui fut, pendant longtemps, la base de la préparation la plus populaire : la

(1) Cf. Gsell, tome IV, p. 320. Identification du serpent avec Esculape.

« thériaque ». Est-ce que les 'Aïssâouâ connaissent la vertu de ces remèdes? Est-ce qu'ils préconisent l'emploi de tisanes de serpent pour « donner des sueurs et des salivations très fortes qui emportent le mal »? Il serait curieux de le savoir; pour notre part, nous n'avons pu recueillir à ce sujet aucune indication sérieuse.

Les Hnâîchiya, comme la plupart des 'Aïssâouâ d'ailleurs, jouissent de la réputation de soigner avec un certain succès les morsures de vipères ou les piqûres de scorpions. A l'aide d'une lame tranchante (1), ils pratiquent à l'endroit de la morsure trois incisions différentes, ils mettent ensuite un morceau de sel gémme (2) dans la bouche, sucent la plaie et crachent le sang qui en est sorti. Ils recommencent ainsi l'opération trois fois de suite en prononçant des invocations à l'adresse du Chikh al Kâmil. Cette médication fort simple est basée essentiellement sur la succion (3). Dans le Sud et aussi dans les Guerrouân, il n'est pas rare de voir appliquer sur les piqûres préalablement incisées des scorpions écrasés avec des gousses d'ail. A noter que les Hnâîchiya traitent avec succès les morsures du Boû Zeriq, sorte de serpent venimeux, long et mince, très connu dans le Zerh'oûn. Ils montrent par contre moins d'empressement à soigner celles du Boû Saiha. Quand ils y sont obligés ou que leur bonne foi a été surprise, ils tombent toujours gravement malades (4).

Il n'est pas jusqu'à la magie qui ne se soit mêlée à ces curieuses pratiques. Le rôle des 'Aïssâouâ eût été trop simple s'il n'avait consisté qu'à exhiber des cérastes et à guérir leurs morsures. Ils font appel à la magie pour éloigner les bêtes venimeuses des lieux habités (5). Une maison est-elle

(1) En général les incisions sont faites soit à l'aide d'un rasoir, soit à l'aide d'un petit instrument ou bistouri à base tranchante appelée « mchrtâ ». Ce même instrument sert à faire des incisions à la nuque pour pratiquer des saignées.

(2) L'emploi du chlorure de sodium par les Hnâîchiya n'a rien que de très naturel. En matière de chirurgie, on l'emploie en effet comme tonique pour le lavage des plaies et des séreuses des fosses nasales. De tout temps il a été regardé comme un cautérisant efficace.

(3) Tous les foqara 'Aïssâouâ et surtout les descendants du Chikh Al Kâmil soignent de la même façon les piqûres de scorpions ou les morsures de vipères. Tout d'abord ils pratiquent à l'endroit contaminé quatre incisions profondes, puis récitent quelques passages du « Sobhân ad-Dâim » et se mettent à sucer. L'Aïssâouî, quel qu'il soit, ne craint pas le « smm » absorbé par la bouche. Ce dernier ne produit aucun accident même si la muqueuse porte des excoriations. — Cf. E. de Neveu, op. cit., p. 76.

(4) Les morsures du Boû Saiha sont soignées d'une façon bizarre. On tue un bouc ou un chevreau et on enduit le corps du patient avec le contenu de la panse de l'animal, puis on creuse une espèce de fosse assez profonde où l'on allume du feu. Une fois que l'on juge le trou suffisamment chauffé, on éteint le feu, on nettoie la fosse et l'on y fait coucher le patient que l'on recouvre de terre jusqu'à hauteur du cou pour lui permettre de respirer. On allume de nouveau du feu sur la terre qui le recouvre. Au bout d'une heure ou deux quand on juge que la sudation est complète, on retire le patient de sa tombe.

(5) Selon Al Bokhâri (tome IV, p. 78), Al Asoûâd boû Zeid rapporte qu'il interrogea

visitée par des vipères et des scorpions, l'occupant prie le Hnâichî d'éloigner ces dangereux locataires. Le magicien s'empare de l'une de ces bêtes qu'il tue puis laisse sécher au soleil. Ceci fait, il en réduit le corps en poussière et place le tout dans un sachet de cuir. L'occupant mis en possession de ce sachet l'accroche à l'intérieur de sa demeure et peut, dès lors, dormir tranquille, la poussière de vipère ou de scorpion ajoutée à quelques invocations magiques suffisent pour réduire ces bêtes venimeuses à l'impuissance. Par surcroît de précaution, il arrive aussi que l'occupant porte sur lui un « hijâb » en cuivre contenant de la poussière de vipère ou de scorpion desséchée, suivant les cas. Certains Hnâichîya établissent enfin des talismans contre les piqûres de serpents et de scorpions. Malgré les recherches faites, il ne nous a pas été possible de nous en procurer. Peut-être ne diffèrent-ils pas de ceux que nous a décrits Doutté (1).

Toutes ces observations recueillies non sans peine situent parfaitement la question de l'immunité chez les 'Aïssâoua, question qui paraît entièrement dominée par la notion de Baraka. C'est grâce à ce pouvoir magique que les Hnâichîya échappent aux dangers du venin, c'est grâce à elle aussi qu'ils soignent avec succès les morsures des bêtes venimeuses et éloignent celles-ci des lieux habités. En approfondissant notre enquête, cette notion essentielle apparaît cependant compliquée de singulières croyances qui ne sont pas pour nous sans intérêt. Il est curieux, en effet, de constater que les 'Aïssâoua, au contraire des Rhâhla, se montrent plus décidés à tuer et à manger les serpents. L'explication de ce phénomène nous est ainsi donnée. Le serpent est le frère de l'Aïssâouî, tous deux se sont allaités à la même « Bzzoûla », celle du Chikh Al Kâmil. De ce fait, une sorte de « 'Ah'd » (pacte) lie l'animal à l'Aïssâouî. Si le premier trahit ce pacte, le second n'est plus tenu de s'y conformer et peut se croire autorisé à supprimer la vie de son déloyal frère. Ainsi l'Ah'd est à la base de tous les rapports existant entre les sectateurs d'Ibn 'Aïsa et l'espèce animale des serpents. C'est pourquoi les vipères, si dangereuses et si redoutées par tous les autres hommes, épargnent les 'Aïssâoua. En retour, ces derniers s'abstiennent de leur faire du mal et ne se décident à les tuer que si leur propre vie est en danger. Ils les élèvent même et les entourent de soins. Les serpents sont donc de véritables animaux sacrés pour eux, toute transgression de ces prohibitions se punit automatiquement par de graves maladies et même par la mort. Ces croyances sont tellement enracinées dans l'esprit des Hnnâcha qu'ils se jugent même coupables de vendre aux Rhâhla les bêtes qu'ils possèdent.

'Aïcha au sujet de l'emploi de la magie pour les piqûres d'animaux venimeux. « Le prophète, répondit-elle, en autorise l'emploi contre toutes les bêtes venimeuses. »

(1) Cf. E. Doutté, *Magie et Religions*, p. 237.

S'ils se trouvent dans la nécessité de tuer leurs compagnes, ils s'excusent auprès d'elles et cherchent à atténuer par toutes sortes d'expédients et d'artifices la violation du « tabou », c'est-à-dire le meurtre. Leur frayeur est très grande lorsqu'on tue une vipère devant eux. S'ils apprennent que quelqu'un du douar a capturé un animal de cette espèce, ils l'enjoignent de lui épargner la vie. « C'est une grave imprudence, lui disent-ils, que de tuer cette bête, elle peut toujours se venger et demain vous payeriez cher votre audace. » Si un malheur s'abat sur la personne qui méprise leurs conseils, immédiatement ils y voient la réalisation de leur prophétie. Nous avons vu qu'eux-mêmes ne relâchent les serpents qu'ils saisissent qu'après les avoir lavés soigneusement à la rivière afin de leur enlever toute odeur d'homme et de les protéger contre la voracité de leurs semblables. D'autre part, ils accréditent les légendes les plus invraisemblables sur la nocivité de leur venin. A leurs dires, le simple toucher d'une vipère peut provoquer des troubles graves. Même morté, elle ne perdrait pas son venin qui se réfugierait dans son squelette. Quand des 'Aïssâouïa rencontrent un serpent mort sur leur chemin, ils s'empressent de l'enlever pour qu'il ne soit pas piétiné par les passants. Parfois, ils l'enterrent même comme un membre du clan. La bête est toujours l'objet d'un deuil. Contrairement à ce qui se passe dans certains clans totémiques, la vipère n'est jamais sacrifiée rituellement. Elle est appelée H'âïcha et non par son vrai nom 'Lfa', Boû Mrayât ». La plupart des Hnnâcha portent sur leur bras droit des tatouages qui représentent des dessins que nous n'avons pu identifier. Ces derniers ne seraient-ils point l'image des serpents qu'ils élèvent? Tous se munissent de serpents desséchés au soleil qu'ils enfouissent au fond de leurs sacoches. Questionnés à ce sujet, les Hnnâcha sont en peine de répondre. D'aucuns assurent qu'ils les utilisent avec d'autres ingrédients, pour préparer le « Rbbânî ». Ainsi les rapports de respect et d'égards mutuels entre les serpents et l'Aïssâouï sont étroits. Le premier épargne le second, le second manifeste son respect pour le premier de différentes manières, notamment en ne le tuant pas, en ne le mangeant pas et en le défendant en diverses circonstances.

Il convient d'ajouter que les mêmes rapports existent entre les 'Aïssâouïa et les scorpions. L'adepte d'Ibn 'Aïsa, s'il rencontre un scorpion sur son chemin, le prend délicatement dans sa main et le relâche après l'avoir comme pour la couleuvre ou la vipère, lavé avec soin. Si le scorpion le pique, il ne le tue même pas, car pour lui cette bête est sacrée, « marabout ». Les Aïssâouïa ne restent pas en compagnie d'un de leurs confrères qui écrase devant eux un scorpion. Avant de le quitter ils le tancent sévèrement.

Que penser de ces relations entre les bêtes venimeuses et les sectateurs d'Ibn 'Aïsa? On a tenté de retrouver une superstition totémique dans des

indications relatives à un culte à peu près identique, celui des Psylles de la région des Syrtes (1). Les études de Frazer sur le totémisme et l'exogamie, ainsi que celle de Bactès sur les maléfices employés par les Psylles pour guérir les gens mordus par les serpents n'ont pas permis de retenir cette opinion. Van Gennep lui-même n'a vu dans l'ordalie à laquelle était soumis le nouveau-né qu'une manifestation du pouvoir magique, le poder, le mana, ou pour mieux dire la baraka qui rendait des animaux inoffensifs à l'égard des hommes de la tribu des Psylles (2).

Abstraction faite de l'ordalie, qu'on ne retrouve pas chez les totémistes modernes (3), il est hors de doute que de nombreux indices laissent croire qu'il existe une certaine similitude entre le culte des Psylles et celui des 'Aïssâoua. Chez les uns comme chez les autres, on reste insensible aux morsures des serpents avec lesquels on vit familièrement. On guérit les blessés par des suctions, des applications de salive et des pratiques magiques, enfin les « tabous » de blesser, de tuer les serpents s'accompagnent d'interdiction alimentaire. Les deux cas reposent sur la connexion intime d'une espèce animale avec un groupe social bien déterminé (4). Dans les deux cas aussi, cette espèce animale si redoutée épargne les membres d'une même communauté. Pourtant, dans les deux cas il serait difficile de trouver une notion de parenté totémique quelconque. Au contraire des Ophiogènes qui croyaient descendre d'un héros-serpent, les 'Aïssâoua se disent simplement les frères de lait des bêtes venimeuses. Le mot « frère », dans ce cas, ne doit être pris qu'au figuré (5). Il n'est pas à proprement parler question de parenté collatérale, mais plutôt d'une alliance, d'un accord ou « 'ah'd », en vertu duquel les parties contractantes se doivent mutuelle assistance. Cette assistance n'est pas le fait d'une cause fortuite, elle résulte de cette puissance miraculeuse du Chikh, qui rapproche deux espèces différentes et rend possibles entre elles des rapports d'égards continus. On ne peut donc en déduire que les relations existant entre 'Aïssâoua et bêtes venimeuses touchent même de loin au système complexe du totémisme. Dans

(1) Cf. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome IV, p. 320. — On pourrait également citer les membres du clan des serpents qui, dans une ville de la Grèce primitive guérissaient les morsures de serpents par simple attouchement. — Cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religion*, tome I, p. 74.

(2) Cf. Van Gennep, *L'Etat actuel du problème totémique*, p. 221.

(3) Ibid., p. 221.

(4) Ce rapprochement n'est pas tout à fait exact, les Psylles n'avaient de rapport qu'avec les serpents, les 'Aïssâoua avec toute la catégorie des bêtes venimeuses, reptiles, scorpions, scolopendres, etc. En somme, l'immunité des seconds est plus étendue que celle des premiers.

(5) Cf. M. Delafosse, *Des soi-disant clans totémiques de l'Afrique Occidentale*. (In *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 1920, n° 2, p. 90) sur la signification qu'il faut donner au mot « frère ».

ce cas particulier comme dans celui des Psylles, toute la question dépend uniquement de la notion de baraka à laquelle les 'Aïssâouïa reconnaissent devoir leur prétendue immunité (1).

5° Le culte des démons

Les 'Aïssâouïa possédés des démons — « mmloûkîn » — se livrent très couramment aux pratiques d'exorcisme propres aux Gnâouïa et aux Jilâla. Ces séances ne se tiennent jamais après le Chentri; elles font l'objet de réunions spéciales. A Miknâs on ne cite que deux Thllâ'a ou « maîtres-exorcistes » 'Aïssâouïa, 'Azoûz et Hajj Ben 'Aïsa Oûld Moullâi Idrîs; les femmes de cette secte se vouant au culte des démons sont par contre plus nombreuses et jouissent d'une grande renommée parmi la population féminine de la ville. On en trouve une, quartier Brrîma, une autre aux Hddâda; trois, quartier Tizimî, une qasba Lalla Hadra. Chacun de ces prêtres ou prêtresses a ses affiliés du sexe masculin ou féminin. A ce nombre déjà imposant, il faut ajouter les 'Abîd de Bâb Mrrâh qui, pour la plupart, sont 'Aïssâouïa et pratiquent le culte des démons sous l'égide directe des Gnâouïa. D'après les renseignements recueillis, les 'Aïssâouïa-exorcistes seraient encore plus nombreux à Fez qu'à Miknâs, mais l'action énergique du Pacha Baghdâdî, hostile à ces croyances et superstitions, tendrait à en réduire le nombre. On rapporte que le Sultan Moullâi 'Abd El 'Azîz (2) aimait beaucoup à recevoir chez lui les conjurateurs 'Aïssâouïa et Gnâouïa, lesquels, en sa présence et durant de longues heures, exorcisaient les démons. De nos jours, il est indéniable que la mode a changé au makhzen. On s'affilie par snobisme aux confréries Tijânîya ou Derqâouîya et on fait fi de toutes ces croyances qui enlaidissent l'Islam et en ternissent l'éclat.

(1) Cf. Salomon Reinach, op. cit., p. 23. — Voir au sujet de la prétendue immunité des 'Aïssâouïa, *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans de l'Abbé*, Rouquette, p. 250. Cette infaillibilité doit se réduire sans doute à quelques procédés ingénieux. A l'appui de cette assertion, on notera que les 'Aïssâouïa s'installent rarement dans les pays où les vipères sont très communes. Par ailleurs, les accidents survenant aux Hnnâcha sont fréquents. On raconte, notamment, qu'une famille très aisée des Banî Mthîr s'installa, il y a deux ans, dans une vieille maison où vivait une redoutable vipère. A la vue de cette bête, les femmes se mirent à pousser des cris de détresse. Un grand nègre qui se disait 'Aïssâouï, accourut. Encouragé par un descendant d'Ibn 'Aïsa très connu à Miknâs, il se jeta sur elle et la prit par le milieu du corps : quelques minutes plus tard, notre malheureux tombait foudroyé par le venin. La vipère l'avait sauvagement mordu au bras.

(2) Cf. G. Salmon, *Superstitions dans la Région de Tanger*, Archives Marocaines, n° 1, p. 259. — Westernmark, *The nature of the Arab Ginn as illustrated by the présent belief of the people of moroco*, dans le journal of the *Anthropological Society*, London, 1899.

Selon la croyance populaire, les démons vivent comme les hommes; ils naissent, se reproduisent et finissent même par mourir. Ils sont invisibles et peuplent les cieux, les terres et les mers. Au Maroc, leur démologie est moins bien organisée que dans les pays soudanais. Parmi les plus importants, on cite le Boûouâb qui détient les clefs de l'empire des démons, Sîdî Mohhaba, Sîdî Mîmoûn, les Bahriyn (marins), Sîdî Moûsa, Sîdî Ahmed, Sîdî Kommî, Boûsoû, Sîdî Hammoû, Sîdî Larbi, Al Hojâj (les pèlerins), les Moûâlin Al Ghâba, les maîtres de la forêt, les Samâoûiyn, les Boh'h'âla et enfin Semharoûj, le chef de toutes ces hordes. On remarque avec Salmon et Westermarck (1) que la plupart de ces « jinns » sont soudanais. Les démons peuvent appartenir à toutes les races, chrétienne, juive, païenne, musulmane (2). De même qu'en Abyssinie, en Russie et en Géorgie, dans nos pays, les démons s'incarnent dans le corps des hommes et y déterminent les pires affections, surtout l'hystérie, l'épilepsie et la folie (3). Les propos tenus par les hystériques et les fous délirants sont tenus en réalité par les démons qui les torturent. Pour les apaiser, il faut des prières, des offrandes et surtout des sacrifices. On croit aussi que ces démons sont les prisonniers de Dieu, du premier au vingtième jour de Ramad'ân (4). Pendant cette période, privés de liberté ils sont inoffensifs.

C'est pour faire leurs adieux à ces légions de démons, que tous les « Thllâ'a' », à quelque confrérie qu'ils appartiennent, offrent à tour de rôle une « leila », pendant le mois de Cha'bân, mois qui précède celui de Ramad'ân. Aucun exorciste 'Aïssâoûi, Jilâlî ou Gnâoûi ne peut se soustraire à cette obligation, sans risquer d'être frappé par ses maîtres. Ces mêmes « Thllâ'a' » doivent également fêter leur élargissement dans la nuit du vingt-sept Ramad'ân. Ces séances de possession sont assez curieuses à décrire. Le « Thllâ' » 'Aïssâoûi, qui donne une « leila » en « Cha'bân », invite ses serviteurs des deux sexes et la « thâïfa » Gnâoûiya du quartier. Seuls, il n'admet que les adeptes faisant partie de son groupe; la présence des autres 'Aïssâoûa, Hamâdcha, Jilâla n'est pas tolérée. Cet exclusivisme s'explique d'autant mieux que ces pratiques sont jugées très sévèrement par tous les bons musulmans. Le « Thllâ' », pour la circonstance se passe du henné aux mains et aux pieds et se met du koheul aux yeux. Les invités

(1) Ibidem, p. 268.

(2) Il est une thâïfa de démons juifs dite « thâïfa Ah'l Sbt »; les nègres et négresses au visage balafre passent pour en être les serviteurs.

(3) Cf. Doutté, *Magie et Religion*, pp. 27 et suivantes. — Marrakech, du même auteur — Quedenfeldt, *Aberglaube und habreligiöse Bruderschaften bei den Marokkanern*, — sur les démons, p. 672.

(4) Cf. Andrews (J.-B.), *Les Fontaines des Génies*. — Sba' Aïoûn. — *Croyances soudanaises à Alger*, p. 15.

viennent au rendez-vous en silence; en pénétrant dans la demeure du « Thllâ », les femmes poussent des « youyous » de joie et remettent à leur maître-exorciste des offrandes dites « Baroûk ». L'arrivée des Gnâôûa est plus bruyante; le maître-exorciste, entouré de ses servantes, sort de la maison pour aller à leur rencontre. Une femme porte le réchaud dans lequel brûle du « jaoûi »; une autre, un bol de lait et des dattes. Les Gnâôûa, du bout de la ruelle, s'approchent en jouant du tambourin et des castagnettes de fer et en chantant, toujours sur le même air : « Al 'Afoû la Moûlâna' » « Le pardon, ô Maître! » On leur présente le bol de lait; avant d'y toucher, le moqaddem fait le « teslim »; puis y trempe ses lèvres. Le bol est présenté ensuite à tous les autres membres de la « thâïfa ». C'est le lait des « Ajoûâd » — « le lait des généreux, des démons ». D'ordinaire, le contenu du bol n'est pas complètement absorbé; l'excédent sert à arroser les quatre coins de la demeure du « Thllâ ». Sur le pas de la porte, les 'Abid font une sorte de génuflexion en disant : « Ahna Mselmîn! » A l'intérieur, la « thâïfa » se met en rond et exécute la danse Gnâôûiya avec un entrain endiablé. Les paroles n'ont pas varié : « Al 'Afoû la Moûlâna! » Les femmes font cercle autour des danseurs. Si l'une d'elles est malade, si elle fait un vœu ou est en désir de maternité, elle accroche son foulard au tambour du Gnâôûi. La danse des Gnâôûa, grotesque à certains moments, échappe à l'analyse : tantôt les danseurs se font des révérences qui ne manquent pas de grâce; tantôt, ils se détachent du rang les uns après les autres pour tournoyer devant les tambours, leur faire une révérence puis regagner leur place. La danse pour l'instant ne s'accompagne d'aucun chant : le « Thllâ » reste à l'écart, puis, brusquement, les chants reprennent, les tambours s'agitent furieusement; les danseurs chantent en « Bambara » (1). La thâïfa, qui occupait le centre de la cour, se déplace vers chaque coin de la maison en disant : « Ia rbbî At-tes-lim! » Les femmes poussent leurs youyous habituels. Lorsque la « thâïfa » regagne sa place initiale, les chants : « Al 'afoû l'illah Çalât 'ala n-nabî. Ia rasoûl Allah! » reprennent et s'achèvent par la récitation de la « Fâtiha ». Les femmes, prises d'une ardeur nouvelle, tendent leurs foulards aux joueurs de tambours; elles réclament instamment des « fâtiât » en leur faveur et promettent d'offrir des « soirées » ou « leilât », si leurs vœux sont exaucés. Un repas copieux vient récompenser les Gnâôûa de leurs efforts. La séance de possession ne commence qu'après ce repas; la danse Bambara n'avait

(1) Par suite de notre ignorance des dialectes de l'Afrique Occidentale Française, nous n'avons pu vérifier si les Gnâôûa s'exprimaient bien en « Bambara », au cours de cette séance. S'agit-il aussi de la danse des Korodouga que l'Abbé Joseph Henry a observé chez les descendants Bambara du village nègre de Biskra. — Cf. *L'âme d'un peuple africain*, — *Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*. Anthropolos, tome I, fasc. 2.

sans doute été exécutée que pour obtenir le « Teslim » indispensable à l'évocation des démons. Un Gnâoùi se munit alors d'un « gembrî », les autres de castagnettes et tous ensemble chantent en « Bambara » pendant quelques minutes puis entonnent à nouveau le chant : Ia Rasoûl Allah! Ia nabînâ! Une servante dépose devant eux un plat portant six boîtes de couleurs différentes, notamment une boîte blanche marquée de plusieurs taches de sang. C'est le sang du coq égorgé par le « Thllâ' » — le Sba' tou'l Aloûân — le coq aux sept couleurs. Les chants se poursuivent sans répit, les Gnâoùa invitent leurs maîtres, les démons, à se grouper. La séance s'ouvre par la « Çigha » (1) de Moûlâi 'Abd Al Qâder Al Jilânî. Aussitôt le Thllâ', vêtu de blanc, se lève, fait le « teslim » autour du plat, prend une pincée de benjoin dans la boîte blanche et la jette dans le réchaud. Ensuite, il se met à exécuter la danse Gnâoùîya, la tête plongée dans les fumées de benjoin. Un autre le remplace, vêtu d'une djellaba noire (2). Celui-ci reproduit les gestes du Thllâ'a et danse frénétiquement jusqu'à l'extase. Les « 'Abîd » chantent : « Çalât 'ala an-nabî. Ia rasoûl Allah! » On s'arrête quelques instants puis les 'Abîd reprennent de nouveau : « Allâh. Ia Nabîna! » Jusqu'ici, on n'évoquait que les enfants de Moûlâi 'Abd el Qâder Al Jilânî; maintenant c'est le tour de Moûlâi 'Abd El Qâder lui-même (3). Le refrain est repris à une cadence accélérée; un nègre, la tête recouverte d'une serviette blanche, se lève et danse devant les 'Abîd, en respirant à pleins poumons les fumées de benjoin. Un autre nègre apporte plusieurs bougies accolées les unes aux autres. Il les allume, passe sa main sur la flamme ardente en criant : « Voilà le remède » « H'adî Ad-doûa! » glisse le tout sous sa chemise, promène le feu sous sa ghzza, ouvre la bouche toute grande et avale la flamme. Aucune brûlure, aucune douleur ressentie tout au moins apparemment. Le Thllâ' se joint aux danseurs. Dans cet intervalle, l'adepte de Sîdî Ahmad Al Miliânî ne cesse point d'hypnotiser l'assistance par ses exercices charlatanesques. On évoque maintenant Sîdî Mimoûn; les danseurs se coiffent de chéchias parées de cauris et de fichus noirs. La danse comporte toujours les mêmes mouvements; le Thllâ' fait brûler du benjoin puisé dans la boîte noire. On passe ensuite à Lalla Mimoûna; aussitôt les fichus noirs disparaissent; on ne garde plus que les terbouches. Le bouffon interpelle l'assistance : on lui présente un « moqrâj » d'eau bouillante. D'une

(1) Air, chant. Chaque démon a, en effet, un air approprié qu'il faut chanter si l'on veut qu'il réponde à l'appel.

(2) Il ne semble pas que ces « jllabas » soient appelées à Miknâs « Khirqa ». Ce terme a été rencontré par Michaux-Bellaire et G. Salmon à Al Qçar. Nous croyons l'avoir entendu également à Casablanca.

(3) Au sujet de Moûlâi 'Abd El Qâder Al Jilânî, maître des « jnoûn », voir Michaux-Bellaire et Salmon, *Les Tribus Arabes de la Vallée du Loûkkos*, Archives Marocaines, tome VI, p. 329. — Andrews, op. cit., p. 14.

main ferme, il le saisit et fait couler lentement dans sa gorge cette eau fumante dont il asperge ensuite la foule en signe de bénédiction. Les 'Abîd chantent :

Ia Al Oûallî Sîdî Mîmoûn!
 Rah' Sîdî Mâchî Las-sôûdân.
 Jâb : Khâdem gnâoûiya.
 Ia Allah! Ia Nabîna!

O saint Sîdî Mîmoûn!
 Notre Maître se rend au Soudan.
 Il a amené une servante gnâoûiya.
 O Dieu! O prophète!

Le « Thllâ' » danse toujours et parle d'une voix flûtée. Sîdî Mîmoûn, qui s'est emparé de lui, s'exprime à sa place. On passe au tour de Sîdî Moûsa, surnommé « Al Bahrî » parce que « maître des mers » (1). Le « Thllâ' », dans le corps duquel le « Jinn » s'incarne, porte une serviette blanche sur la tête. Puis, d'un tremblement nerveux, il s'écroule à terre pendant que les femmes poussent des « youyous » d'allégresse. On a, par erreur, présenté au « Thllâ' » un bol rouge. Furieux, il l'a brisé contre le mur. Le « jinn » Sîdî Moûsa n'aime que le bleu; il lui faut donc un bol peint en bleu. Tandis qu'une servante se précipite pour satisfaire son désir, une spectatrice passe son foulard au tour du cou du Thllâ'. On apporte le bol que l'on pose à terre. Les danseurs font le simulacre de nager et de traverser les mers puis fixent leurs regards sur le récipient et s'agenouillent devant lui. Le « Thllâ' », qui s'était retiré un instant, intervient de nouveau; il brûle du benjoin pris dans la boîte blanche, plonge le bol dans la fumée et le replace devant lui. Cette fumigation a pour but de purifier l'eau qu'il contient. Avant de passer à l'opération essentielle qui consiste à placer le bol sur la tête et à le tenir en équilibre, le Thllâ' fait le « teslim ». Cette formalité que nous avons déjà rencontrée est obligatoire; sans elle, le danseur n'arriverait jamais à conserver le bol sur la tête. Le « teslim » consiste tout simplement à se mettre à genoux et à toucher alternativement le bol du coude droit et du coude gauche. On peut aussi le faire en touchant le bol, les mains entre-croisées. Le « teslim » achevé, le Thllâ' pose lentement le bol sur la tête et recommence ses mouvements rythmiques en s'efforçant de le conserver en équilibre. L'eau qu'il contient est regardée comme ayant acquis par la danse et la fumigation de sérieuses propriétés curatives.

Les malades de l'assistance doivent en absorber à tour de rôle; elle accomplirait de véritables miracles. Sîdî Moûsa traverse huit mers. La danse

(1) Cf. Andrews, op. cit., p. 90.

se poursuit donc épuisante tandis que le démon qui a franchi le Bhar Al Mâleh (1) et le Bhar An-nîl (2) se rapproche de plus en plus du Soudan. A un moment donné, les danseurs sortent des chapelets et font le simulacré de les égrener. C'est Sîdî Moûsa qui, arrivé à destination, célèbre sa prière. Pendant ce temps, un gnâouî, un couteau à la main, gesticule comme un forcené et se frappe la poitrine avec solennité. L'évocation de Sîdî Moûsa, qui a duré très longtemps, s'achève. C'est au tour de Lalla Mâlika, fille de Sîdî Moûsa. Une femme se dresse et, couverte d'un fichu jaune, prend la succession du « Thllâ' ». Celui-ci profite de ce répit pour distribuer du Jaoûi, en guise de baraka, à ses servantes enthousiasmées. C'est du Jâouî de Sîdî Moûsa. Puis les musiciens entament la « çîgha » de Boûsoû, serviteur de Sîdî Moûsa. Deux danseurs se précipitent aussitôt pour succéder à la « Mmloûka ». Ils sont vêtus de noir et leurs chéchias noires portent des dessins de cauris. Sîdî Hammoû succède à Boûsoû. A l'inverse de Sîdî Moûsa, ce jinn ne veut que du rouge (3); les danseurs se voient donc contraints de revêtir un voile de cette couleur. On leur apporte une affreuse mixture, dite Chorba d' Bâbâ Hammoû et composée des ingrédients suivants :

Khenjal — 'Aoûd Annoûâr — Goûza Çahraoûîya.

Goûza Ath-thib — Karfa — Gmoûsa As-soûfa.

Cette boisson, comme l'eau de Sîdî Moûsa, aurait une vertu toute spéciale. Tout le monde doit en boire ou tout au moins feindre d'y goûter. Ce serait une extraordinaire panacée à telle enseigne que ceux qui n'ont pu en boire se croient obligés d'en réclamer. On passe à Lalla Mira, démon du sexe féminin, qui ne désire que le jaune; puis à Lalla Chlha. L'affiliée possédée de ce dernier démon se met à faire le simulacre de rouler du couscous, d'écraser les poux qu'elle trouve dans sa chevelure et de se moucher dans les doigts. Le démon qui vient ensuite, Sîdî Kommî, n'aime que le noir comme le « Boûoûâb ». Dès que les premiers sons de la « Çîgha » se

(1) Est-ce le lac Tchad?

(2) Il s'agit peut-être du Niger, car au Soudan on l'appellerait Nil, à cause de sa ressemblance avec le fleuve égyptien. — Cf. *Relation de l'expédition envoyée par le Roi de Maroc à la conquête du royaume de Gao, le premier de ceux de Guinée en venant de la province de Lektaoua, et de ce qui s'y est passé jusqu'à présent*, document espagnol traduit par le lieutenant-colonel Henry de Castries et donné dans *Hespéris*, tome III, année 1923, 4^e trimestre. — Andrews, op. cit., p. 10. — *Nozhat Al H'âdi* d'Al Oûfrani, Trad. Houdas, *Publications de l'Ecole des L. O.*, III^e série, tome III, p. 163. Note du traducteur : Le texte porte « le Nil », mais on sait que les Arabes ignorant les véritables sources du Nil, croyaient que le Niger en était une branche.

(3) Chaque exorciste 'Aïssâoûi, Gnâouî ou Jilâlî, porte d'ailleurs la couleur préférée de son jinn. 'Azoûz de Miknâs a une ghzza rouge, couleur de Sîdî Hammoû et une jillaba noire, couleur du Boûâb. Un 'Aïssâoûi de Fez, Fattah, exhibe une ghzza blanche et une jellaba noire ou blanche.

font entendre, le Jilâlî se dresse en poussant un cri rauque : « Le sabre! apportez le sabre! » On lui tend un long sabre qu'il s'enfonce aussitôt dans la joue ou dans un membre et avec lequel il se frappe le ventre et les pieds. Si le « Jinn », disent les assistants, est en colère, le sang se répand des plaies pratiquées; sinon celles-ci se referment d'elles-mêmes sans plus laisser de trace. Après Sîdî Kommî, c'est le tour de Mouîlâi Brahim, surnommé « Thrr Al-jbl » (1). Ce « jinn » n'aimerait que le vert olive — « Zeitiya » —. Le danseur possédé de cet esprit « travaille aussi avec le fer ». On arrive à Sîdî Ahmad Tijânî, suivi aussitôt des Boh'h'âla ». A ce moment, les danseurs se couvrent d'une « derbala » et se mettent à mimer les H'ddâouâ, ces êtres vêtus de loques innommables, qui passent leur vie à fumer le narguillé. On entonne ensuite la « Çigha » de Sîdî 'Alî Hamdoûch pour aboutir aux « Mouâlîn al ghâba », appelés aussi Ah'l Al Ghâba et Oûlâd Sergoû. Ces démons, très redoutés des mères, ont la réputation d'enlever les enfants en bas âge. Dès que la « Çigha » débute, on fait disparaître garçons et filles que l'on cache sur les terrasses en attendant la fin de l'évocation. Les danseurs possédés de ces démons sont friands de « Zommeita ». Tels des chacals se disputant leur proie, les danseurs feignent de se quereller, sautent et ressaudent par-dessus le plat pour en dévorer finalement le contenu d'un seul trait. Après les Mouâlîn Al ghâba, on appelle le sultan des démons (Solfan Al 'Afârîts) : Samhârôûj (2). Tous les assistants se lèvent alors pour danser et chanter en chœur la formule : « La Ila Ila Allah! » La séance se termine toujours par la Çigha de Mouîlâi Th'âmî.

Voilà décrite, dans tous ses détails, une séance de possession, comme l'on peut en voir, en Cha'bân, chez les exorcistes 'Aïssâouâ.

Ceux-ci n'invitent pas toujours de Thaïfât Gnâouîya. Dans ce cas, la had'ra est simplifiée. Moins experts en cette matière que les Gnâouâ, les 'Aïssâouâ n'évoquent, en effet, que les démons les plus connus : Bâbâ Hammoû', Boûouâb, Lalla Mira, Sîdî Moûsa et Sîdî Kommî. Les autres démons, Ah'l Al ghâba, Boh'h'âla, etc..., ne leur sont point familiers. A leur place, ils évoquent quelquefois un certain génie dit : Al Honch — « le serpent » —. Le danseur dans le corps duquel cet esprit s'incarne se jette à terre et se met à ramper comme un reptile. On le couvre d'un linceul blanc et au

(1) Mouîlâi Ibrahim est un saint renommé de la région de Marrakech; ce nom de marabout porté par un jinn dénote une influence subie par la religion musulmane. Même observation pour Sîdî 'Alî Hamdoûch, Mouîlâi Thâmî et Sîdî Ahmad Tijânî.

(2) Cf. Le « Samhârôûj » est également signalé à El Qçar. — Cf. E. Michaux-Bellaire et G. Salmon, *Archives Marocaines*, p. 202, ainsi que dans l'Atlas; — Budgett Méakin, *In The land of the Moors*, p. 446; — Al Bekri, *Description de l'Afrique Septentrionale* (*Journal Asiatique*, 1850, II, p. 133), au sujet du Samhârôûj chez les Banî Urcifan du Rif; — Andrews, op. cit., p. 25.

bout d'un instant on lui présente un œuf dont il avale le contenu (1). Cette absorption a pour effet immédiat de calmer le jinn courroucé. Les 'Aïssâoûa conjureraient un autre jinn, israélite de race, et appelé Za'toùt. Il y a quelques années seulement, une 'Aïssâoûiya réputée de Fez, Radiya-M'henda, se disait possédée de ce jinn. Au cours des soirées qu'elle donnait, elle se montrait vêtue en juive. Dès que le joueur de « gembri » entonnait l'air approprié : « Za'toùt a Nabîna! Za'toùt a Nabîna! Za'toùt, ô notre prophète! Za'toùt, ô notre prophète! » M'henda se précipitait vers les latrines et en rapportait des excréments qu'elle déposait au milieu de la had'ra, car le Za'toùt est aussi appelé : « le maître des water-closets » — « Moûl As-sâla » (2). Abhorré des Musulmans, il est curieux de constater que ce démon est évoqué par des 'Aïssâoûa. Au cours de ses exercices, M'henda absorbait de grandes quantités de « Mahia » — eau-de-vie —, s'exprimait en hébreu et mangeait de sept plats différents : Gra'-Mhemdda — Limoûn Mchqoûq — Zitoûn Mchqoûq — Tskhîna — Qfta Mdqoûqa — Mqoûôûr Mreqqd et H'risa ben Lahm (3). Indépendamment d'Al Honch et de Za'toùt, les 'Aïssâoûa évoquent deux autres démons : « Sîdî Bouîrî », dit « Moûl Al Hoût », et « Hamadî 'Ammar » ou « 'Abdallah Hamadî ». Pour le premier, le danseur qui en est possédé se recouvre d'un plat; pour le second, le danseur fume de l'Aoûâd Ghomarî.

A l'exemple des Gnâoûa, les maîtres exorcistes 'Aïssâoûa ont coutume d'absorber le sang de victimes fraîchement immolées dans le but d'apaiser le ou les démons incarnés en eux. Ce rite est pratiqué de façons différentes, selon qu'il s'agisse de la ville ou de la campagne. Dans les Banî Hasan et le Gharb, les 'Aïssâoûa sont pris fréquemment, pendant le mois d'Achoûr, de crises hystériques mises sur le compte de la présence d'esprits ou de démons dans leur corps. On dit en arabe que les « Ariâh » sont incarnés en eux : « Al Ariâh Fih'om », ou encore que le « Chîkh les a frappés ». « D'araba hom Ach-chîkh. » Dès que la crise éclate, les malades sont enfermés dans une vaste chambre de la Zâoûiya. On leur lie les mains derrière le dos pour les empêcher de faire le moindre mouvement. Véritables forcenés, ces êtres se livrent à la danse extatique en pleurant à chaudes larmes et en prononçant le nom d'Allah. Tous les matins, on leur fait boire du sang provenant d'agneaux égorgés à leur intention. Cette claustration ne s'achève que lorsque les démons suffisamment repus sont calmés. On notera qu'ici les 'Aïssâoûa ne font nullement appel aux 'Abîd et que, d'autre part, les victimes sont immolées selon le rite musulman. Dans les villes, en parti-

(1) Cf. Andrews, op. cit., p. 22.

(2) Cf. Andrews, op. cit., p. 24, sur Zattou, djinn des latrines.

(3) Un usage à peu près identique est signalé à Al Qçar. Le « Jinn » y est appelé « Sbtaoûî » (du samedi). Cf. E. Michaux-Bellaire et G. Salmon, op. cit., p. 203.

culier à Miknâs et à Fez, le rite offre plus de caractère du fait de l'intervention directe des Gnâôûa. La séance dure toute la journée; elle n'a jamais lieu la nuit. La cérémonie qui débute toujours par une danse effrénée, rythmée par l'inférieur concert des « Thbol » et des castagnettes, consiste à égorger sept poules aux plumages différents, un mouton, un bouc et une brebis. Pendant que les Gnâôûa se livrent à leur danse endiablée, l'Aïssâôûi et le sacrificateur, aidés de deux autres 'abîd, s'occupent de purifier les sept volailles qui doivent être égorgées, par le rite de l'ablution. Le sacrificateur lave chaque patte du gallinacé trois fois de suite, puis passe à la queue, au bec et aux ailes. Dans le bec, il crache à trois reprises différentes et y introduit un morceau de benjoin. Cette opération achevée, il fumige la bête à l'aide du jaoûi blanc. Les volailles sont alors prêtes pour le sacrifice. L'usage veut que l'on égorge sept volailles de couleurs différentes : un coq blanc pour Mouîlâi 'Abd Al Qâder Al Jilânî; un coq aux sept couleurs : « Sba'toù'l Aloûân » pour Sîdî Mouîsa; un coq rouge pour Sîdî Hammoû; une poule jaune pour Lalla Mira; une poule Noûar d' Al-foûl — couleur de fèves — pour Lalla Malika; un coq noir pour le « Boûoûâb », enfin un autre pour les Mouâlîn Al Ghâba. Le sacrifice est soumis à des règles bien déterminées. L'Aïssâôûi s'assoit sur une chaise au centre du cercle fait par les danseurs. Le sacrificateur, après lui avoir placé une assiette sur la tête, s'empare du coq de Mouîlâi 'Abd Al Qâder Al Jilânî et fait semblant de l'égorger. Cette volaille n'est pas immolée, car elle doit être lâchée vivante dans la Zâoûiya Jilâliya de la ville. On passe ensuite au coq « Sba'toù l Aloûân. » Le coup de couteau donné, le coq n'est lâché que lorsqu'une partie de son sang a coulé dans l'assiette. Si la bête, une fois lâchée, s'affaisse lourdement sans faire le moindre mouvement, c'est un signe de mauvais augure; on croit que la personne pour laquelle ce sacrifice est opéré aura une vie courte. Si la bête, au contraire, se dresse sur ses pattes, après le coup de couteau, et se sauve jusqu'à ce que les forces l'abandonnent, ce fait est favorablement interprété. Le sacrificateur continue ainsi jusqu'à ce qu'il ait égorgé les sept gallinacées. Le sang résultant de ces premiers sacrifices n'est pas bu; on lui ajoute quelques plumes arrachées au ventre, à la queue et aux ailes de chacune de ces poules, leurs jabots et leurs intestins et le tout est jeté à la rivière. Après ce rite préliminaire, le « Mmloûk » se lève et prend part à la danse. Pendant ce temps, le sacrificateur fait amener le mouton, le bouc et la brebis destinés à être sacrifiés et étale une peau de mouton sur le sol. Le Mmloûk quitte le cercle des danseurs pour s'asseoir sur cette peau et la cérémonie du sacrifice recommence par l'égorgement du mouton. Dès que la bête est frappée, le danseur 'Aïssâôûi vient sucer le sang chaud qui sort de la blessure béante pendant que la victime est encore agitée des dernières convulsions de l'agonie. On

le laisse quelques secondes seulement à cette horrible source fumante. Les spectateurs trempent leur main dans le sang du mouton. Puis le Mmloûk est relevé par les officiants qui lui essuient les lèvres et lui font boire du miel; un moment après, c'est le tour du bouc et la même opération recommence. Quant à la brebis, elle suit bien le sort des autres bêtes; mais son sang ne doit pas être bu par l'Aïssâoûi. « Celui-ci se trémousse infernalement au milieu des Gnâoûa, sa goththâiya flotte, remplie de débris rouges et fumants de ses victimes. Il saute et se démène jusqu'au moment où épuisé, il tombe comme une masse inerte sur le sol (1). »

Le soir venu, un festin réunit Gnâoûa et 'Aïssâoûa qui se régalent de la chair des victimes. L'absorption du sang a suffi pour apaiser le Jinn courroucé. Il ne faut pas croire que tous les 'Aïssâoûa possédés pratiquent ce rite; seule, une infime minorité s'astreint à boire du sang des victimes, en particulier le thllâ', qui exerce le métier d'exorciste. Ce rite ne s'observe que tous les deux ou trois ans; entre temps, les thllâ'a mangent le « Msoûs » ou poule bouillie sans sel. Les volailles sont égorgées par le sacrificateur, qui est nécessairement nègre, elles sont préparées par l'aârifa, moqaddma Gnâoûiya (2). Tous les ans, au mois de Cha'bân, ceux qui ne boivent pas de sang, doivent obligatoirement manger le « msoûs ». Ils offrent pour cela une « leila » au cours de laquelle les démons, familiers des 'Aïssâoûa, sont évoqués.

Chez les Gnâoûa de Miknâs, les cérémonies d'absorption de sang revêtent un caractère plus solennel encore.

Les « Thllâ'a » nègres, au nombre de dix, dont sept femmes et trois hommes (3), sont tenus de boire du « sang » tous les quatre ans. Ces séances ont lieu comme pour les 'Aïssâoûa en Cha'bân; débutant toujours quelques heures avant l'Acha (dînes), elles se poursuivent toute la nuit, puis toute la journée qui suit, jusqu'à l'heure de l'Açr, heure à laquelle les sacrifices commencent. Il est d'usage que l'on égorge des volailles, un bouc noir, un mouton et une brebis. A défaut de bouc, on sacrifie une chèvre noire. Le bouc est destiné au Boûoûâb; le mouton à deux cornes aux Oûlâd Bel Lahmar (Sîdî Hammoû) et à quatre cornes, à Moûlâi Brahim. Cette bête, pour être

(1) Cf. Abbé Rouquette, *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans*, pp. 290 et suiv.

(2) Il existe deux sortes de couteaux de sacrifice : le premier, de très petites dimensions, réservé à l'immolation des volailles; le second, plus grand, réservé à l'immolation des boucs et des moutons. Ces deux instruments sont uniquement employés pour les sacrifices rituels.

(3) Les sept négresses qui exercent la profession de « Thllâ'ât » habitent au Dâr Makhzen. Les hommes ne « travaillent » pas en ville, mais à l'extérieur, principalement à Al Hajeb, à Azrou et Agouiraï parce que les « Thllâ'ât blanches » leur font une concurrence incessante. Parmi les nègres, on cite les hommes : Sâlem Adh-dhh'bi et Sâlem Glâoûi. Le premier « travaille » deux « Saouâdîn », démons de la Ghâba du Soudan. Le second ne « travaille » que Moûlâi Brahim.

utilisée, doit avoir une tache marron sur le cou. Quant à la brebis, elle est réservée à la sœur de Sidi Hammoû, Lalla Mira. Avant la cérémonie, le sacrificateur promène les victimes dans la cour pour obtenir le « teslim ». Le « Thllâ' », qui donne la fête, s'assied au milieu des danseurs tandis que le sacrificateur procède à l'égorgeage non pas de sept, mais de quarante volailles de toutes nuances. Le sang est recueilli dans un couvercle de « thajin » placé sur la tête du Thllâ'; on y ajoute les viscères et les plumes de chacune des volailles et le tout est jeté à l'Oûâd pour que personne n'y touche. Ceci fait, on s'empare du bouc que l'on oriente vers la « Qibla » (1), et d'un geste demi-circulaire, le sacrificateur lui tranche la carotide. Le bouc s'écroule et le « Thllâ' », sans tarder, applique ses lèvres sur la plaie pour absorber le sang qui s'en échappe. Le sacrifice du bouc est suivi de celui du mouton. La brebis arrive ensuite, mais le « Thllâ' » reste assis et ne boit plus que le contenu de deux verres de sang. Après l'absorption, on lui tend un bol de miel qu'il avale. A partir de ce moment, il est enfermé dans sa chambre et ne peut plus voir personne sept jours durant. Toute communication avec les autres portes lui est interdite et il doit se nourrir des quarante volailles qui, à son intention, ont été préparées en « Msoûs ».

Les sept jours expirés, le « Thllâ' » quitte sa chambre et mange pour la première fois du couscous au sel. Seulement, il ne recommence à exercer son métier qu'après avoir visité tous les Saints du pays — Rijâl Al Blâd —, vêtu de la Ksoûa de son « Jinn » favori. Il y a lieu d'ajouter que le nègre préposé au sacrifice n'opère qu'à condition que le Thllâ' lui fasse cadeau d'une Ksoûa, qu'il porte obligatoirement pour la cérémonie. Autre détail curieux, le Thllâ' réunit ses amis le lendemain même de l'absorption du sang pour lire l'avenir à chacun d'eux dans un bol de lait caillé préparé de l'avant-veille.

Un usage qui s'est perpétué jusqu'à nos jours est le sacrifice d'un bouc noir au bassin dit Çh'rij Soûanî. Dans la seconde quinzaine de Cha'bân, les Gnâoûa, ainsi que tous les Thllâ'a Aïssâoûa, se rendent à l'endroit indiqué. Le bouc placé sur le bord du bassin, la tête penchée vers la surface du liquide, est égorgé par le sacrificateur nègre. Aussitôt après, les Thllâ'a qui assistent au sacrifice boivent le sang à tour de rôle. Il n'est pas indispensable de laisser couler le sang dans l'eau du bassin. S'il en coule, ce n'est que par hasard. L'essentiel est que chaque Thllâ' en reçoive quelques gouttes. Selon les nègres eux-mêmes, cette pratique serait en usage depuis l'installation des Bouâkher à Miknâs par Moûlâi Isma'îl. Elle aurait pour but de perpétuer les relations que les 'Abîd et les Thllâ'a entretiennent avec les « Jinns » et de leur permettre chaque année d'opérer leurs exorcismes.

(1) Le bouc, comme la brebis et le mouton, est préalablement purifié par l'ablution et fumigé.

Les Thllá'a 'Aïssáoûa font profession de divinateurs. Serait-ce donc pour conserver ce don surnaturel de vision qu'ils boivent périodiquement le sang de victimes offertes en sacrifice (1)? Pour exercer leur métier, les Thllá'a utilisent non pas des cartes à jouer mais un matériel spécial très curieux. Ce matériel se compose d'un plat de « doum » tressé, appelé « Thbâq » et contenant une multitude de cauris, d'escargots, de perles et de pierres qui ont tous une signification. C'est le « Mjma' al asiâd ». Une poire faite de terre cuite, prise sur le tombeau du Prophète, représente Moûlâi Moham̄mad; un morceau de mosaïque blanc, le garant de Miknâs, Sidî Aboû Zkrî; un morceau de porcelaine blanc, Moûlâi 'Abd Al Qâder Al Jilânî; une grosse pendeloque de cristal, Moûlâi Idris Al Akbar; un pendillon, Moûlâi Idris Al Akbar; les franges dorées d'un tapis de velours, Sidî M'Hammad Ben 'Aïsa; un carreau vert, Moûlâi Isma'îl; un morceau de porcelaine, Sidî Al Hajj 'Abd As-salem Mchîch; un grenat, les Aît Amghar; une pendeloque verte, Moûlâi Ibrahim; « Thrr Al-jbl »; un médaillon de terre, couleur verte, Moûlâi Ibrahim Ar-rbâthî. Voilà pour les Saints et les Sultans (2). Tous les « jinns » y sont également représentés. Une pierre blanche rayée de noir figure les Moûâlîn Al Ghaba; une pierre noire, le Boûâb, une perle de couleur bleu foncé, Sidî Moûsa Al Bahrî; deux autres bleu tendre, ses fils; un objet quelconque vert olive, Sidî Moûsâ As-Samâoûî; un autre vert clair, Lalla 'Aïcha Soûdâniya, épouse du Boûâb; une perle rouge, Bacha Hammoû; violet foncé, Lalla Malika; orange, sa sœur Chrifa Malika. Le restant est un mélange de choses hétéroclites; trois os provenant de M'soûs et représentant le 'Aâr (3), « la protection »; de multiples bigornots, les « rekkas »; des cauris percés, les femmes; des cauris non percés, les hommes; une chaîne, le prisonnier; trois dattes, cinq raisins secs, un morceau de sucre, le bonheur. Avec cet attirail de fond de bazar, notre Thllá' est suffisamment armé pour dévoiler l'avenir de ses clients. Avant de commencer ses prédictions, il invoque toujours le Chikh Al Kâmil et Moûlâi 'Abd Al Qâder Al Jilânî. D'un large mouvement circulaire de la main gauche, il rejette vers le bord du plat de doum tous les objets qu'il contient, les mélange de nouveau; puis reproduit son geste et lit l'avenir suivant la place que prend chacun de ces objets... (4).

(1) M. Frazer voit dans ces rites un mode particulier d'inspiration temporaire. Cf. *Rameau d'Or*, pp. 141 et 142. Cette explication ne paraît pas impossible si l'on juge que dans la plupart des cas, tout de suite après l'absorption du sang, l'opérateur se met à prophétiser comme s'il était possédé d'un démon devin. Le sang semble avoir eu pour effet immédiat de le transformer ou de lui délier la langue en lui faisant lever le voile qui cache aux mortels la vue de l'avenir.

(2) Tous ces objets ont été trouvés sur les tombeaux ou dans les mausolées des saints qu'ils représentent.

(3) Sur le 'Aâr, voir Westermarck, in *Sociol.*; — E. Doutté, *En tribu*, p. 252.

(4) Pour être utilisé, le Mjma' doit être lavé et laissé pendant plusieurs jours dans

Par l'examen de son « thbâq », le devin 'Aïssâoùî découvre le nom du Génie qui a frappé son malade. Il possède cinq boîtes de même grosseur; une noire, celle du Boûoùâb qui contient du benjoin noir; une rouge, celle de Sidi Hammoû, qui contient comme toutes les autres du benjoin blanc; une blanche, celle de Sidi Moûsa; une jaune et une verte, celles de Lalla Mira et de Sidi Ahmed. L'examen achevé, le voyant prélève de l'une de ces boîtes une pincée de benjoin qu'il remet à son client en lui prescrivant d'en faire des fumigations. Le lendemain matin, celui-ci vient retrouver son médecin. Si son état s'est amélioré, l'Aïssâoùî le convie à manger du « M'soùs » et lui indique la couleur de la volaille qu'il doit acheter. Le patient se rend chez le marchand de poules, choisit celle qui lui est demandée et ne la paie que lorsque le Thllâ' l'a acceptée. La cérémonie ne peut avoir lieu que trois jours plus tard. Pendant ce laps de temps, le malade doit alimenter cette bête comme il s'alimente lui-même; après quoi, le Thllâ' 'Aïssâoùî, accompagné du sacrificateur Gnâoùî, vient chez lui. On procède tout d'abord aux ablutions du coq ou de la poule en commençant par les pattes et en finissant par les ailes. Le sacrificateur prend ensuite la volaille par les ailes et lui donne un violent coup de couteau sur la gorge. Ainsi ruisselant de sang, le couteau est appliqué deux fois sur chaque tempe du malade, une fois sur chaque épaule, sur chaque genou et sur chaque cheville (1). C'est toujours le sacrificateur qui opère, l'Aïssâoùî n'intervient pas. Il arrive parfois que le Thllâ' sache préparer le M'soùs. Dans ce cas, d'ailleurs fort rare, il opère tout seul et se munit du couteau de sacrifice. Dès que la volaille est égorgée, le sacrificateur lui arrache quelques plumes du ventre, de la naissance des ailes et de la queue, enlève aussi le jabot et les intestins et jette le tout à la rivière ainsi que nous l'avons vu plus haut. Ordinairement, il y joint les os du M'soùs. Le coq est ensuite bouilli avec du sucre, de l'huile, du benjoin noir et blanc, de l'encens et de l'eau de rose. On évite avec soin d'y mettre du sel; ceci explique le nom de M'soùs que l'on donne à cette préparation. Le bouillon qui en résulte est utilisé par le patient pour arroser les quatre coins de sa chambre. Ce rite aurait pour but de rendre l'habitation inaccessible aux démons. Outre le bouillon dont il doit se réserver quelques gouttes, le malade consomme aussi le M'soùs. Le sacrificateur et l'Aïssâoùî le mettent en confiance en faisant comme lui. Ce traitement terminé, le démon incarné dans le corps du patient

du lait. Il est amené ensuite en pèlerinage à tous les saints du pays : Sidi M'Hammad Ben 'Aïsa, Moûlâi Isma'il, Sidi Sa'ïd, Sidi Qâçem ben Ahmed, etc... Le Thllâ' invite les Gnaoua et après les conjurations d'usage, le sacrificateur égorge un cop aux sept couleurs sur le « Thbâq » en prononçant à voix basse la Bismallah. Le sang coule sur le Mjma' et la bête n'est lâchée que lorsqu'elle expire. Avant d'être utilisé, le Thbâq doit toutefois passer une nuit à l'intérieur de la Qobba de Moûlâi Idris.

(1) Cf. Andrews, op. cit., p. 12.

est calmé et celui-ci n'a plus qu'à se rendre au hammam, pour faire disparaître les taches de sang qu'il porte.

Cette documentation recueillie de la bouche même de Thllâ'a 'Aïssâouâ met nettement en évidence les rapports étroits qui existent entre la secte d'Ibn 'Aïsa et celle des Gnâouâ. Il serait puéril de croire que les 'Aïssâouâ ont pu innover ces pratiques étranges sans subir d'influences extérieures. Malgré quelques différences de détail, on distingue difficilement le domaine de l'exorcisme 'Aïssâouî de celui des 'Abîd. En vérité, tous les deux se juxtaposent au point de se confondre. Dans les deux sectes, à part quelques exceptions, les jinns exorcisés sont identiques; les scènes de possession sont les mêmes, les rites de conjuration et les rites d'ablution ne varient pas. Au surplus, les usages de boire le sang et de manger le « 'M'soûs » répondent trait pour trait aux scènes que l'on observe chez les Gnâouâ. Les Thllâ'a 'Aïssâouâ eux-mêmes ne se différencient guère des Thllâ'a nègres du Dâr Makhzen et l'on peut affirmer, sans crainte, qu'ils n'ont pas d'autres maîtres que ces derniers. On n'a pu retrouver chez les 'Aïssâouâ de Miknâs les rites de purification du couteau de sacrifice signalés chez les nègres de Tlemcen et d'Alger (1), mais aucune impossibilité matérielle ne s'oppose à leur existence. Des recherches bien orientées pourraient peut-être aboutir à leur découverte. Quoi qu'il en soit, l'Aïssaouisme, sur ce point, n'est pas loin de s'identifier au Gnaouisme, car tout contribue à nous faire croire que les institutions de Thllâ'a 'Aïssâouâ ont été servilement calquées sur leurs similaires nègres.

LES FIGURATIONS ANIMALES

L'Etude du « moussem » du Miloud nous a permis d'effleurer la question si délicate des figurations animales chez les 'Aïssâouâ. MM. Laoust et Doutté ont apporté sur les représentations carnavalesques, le premier dans *Hespéris*, le second dans *Magie et Religion*, des éléments qui, sans être complets, n'en constituent pas moins une documentation déjà importante. Ces deux ethnologues se sont, cependant, abstenus de traiter des figurations animales 'Aïssâouîya, estimant sans doute que cette étude ne pouvait entrer dans le cadre qu'ils s'étaient tracé. La bibliographie de la question est, de ce fait, sommaire. J. Herber n'a étudié que les figurations chez les Hamâdcha (2); Karl Narbeshuber a parlé, par contre, très succinctement,

(1) Cf. Van Gennep, op. cit., pp. 267 et suivantes.

(2) Cf. J. Herber, Hamâdcha et Dghoughiyn, *Hespéris*, année 1923, 2^e trimestre. Cet auteur considère les frères tenant des rôles d'animaux chez les Hamâdcha comme des transfuges de la confrérie des 'Aïssâouâ, pp. 231 et 232.

de celles des 'Aïssâouâ (1), tout comme Delphin et Edmond Doutté, l'un à l'occasion du dix-septième congrès tenu à Oran en 1880 par l'Association Française des Sciences, l'autre dans un ouvrage intitulé : *Les 'Aïssâouâ à Tlemcen*. Van Gennep lui-même n'a utilisé que des renseignements fragmentaires pour expliquer le repas sanglant des 'Aïssâouâ (2). Ces divers travaux ne donnent, somme toute, qu'un léger aperçu de la question, et là encore il convient d'apporter des matériaux pris à la source même, matériaux qui, ajoutés aux faits déjà connus, jetteront un jour nouveau sur ces singulières pratiques.

Remarque curieuse, les principaux types-animaux qui s'observent chez les 'Aïssâouâ se retrouvent également chez les Berbères. Aucun personnage n'y figure de type humain (3); tous représentent des animaux : chameaux, chacals, chats, sangliers, lions et panthères (4). On n'y remarque ni Noircis, ni Boû Joloûd, ni Soûnna, aucune de ces figurations qui font pourtant le succès des cortèges carnavalesques de l'Achoûra (5).

Les 'Aïssâouâ s'en tiennent à des types bien déterminés. Il faut dire que les stipulations de l'ordre sont strictes sur ce point et s'opposent à toute dérogation de quelque nature qu'elle soit. L'introduction d'un personnage étranger ne paraît pas possible ou tout au moins ne pourrait se faire qu'après modification complète de ces mêmes stipulations. Ceci ne veut pas dire que les types admis restent eux-mêmes immuables. Nous verrons par la suite que ces représentations animales, surtout le « dhîb », le « nmr » et peut-être aussi le « jml » subissent des variations qui, sans en altérer le caractère initial, n'en transforment pas moins la physionomie.

Il est en effet d'usage chez les 'Aïssâouâ, tout au moins chez les vulgaires et non les lettrés qui s'élèvent dans la voie mystique par l'observance stricte des prescriptions du Chîkh de donner à chaque néophyte, lors de son agrégation à la confrérie, un nom d'animal et de lui imposer pour

(1) Cf. Van Gennep, *L'Etat actuel du Problème totémique*, p. 251.

(2) Ibidem, pp. 249 et 252. — Tous les autres auteurs qui ont traité des 'Aïssâouâ se sont exclusivement attachés à étudier leurs pratiques fakiristes et à en donner une explication. Il semble que les figurations animales, pourtant essentielles, aient échappé à leur attention. De Neveu, néanmoins, dans sa description de la had'ra 'Aïssâouïya, indique les adeptes d'Ibn 'Aïsa « marchant sur les mains et les genoux en imitant les mouvements de la bête ». « On dirait, explique-t-il, qu'ils ... oublient qu'ils sont hommes. » Cf. *Les Khouans*, p. 71.

(3) Sauf l'Aththâr, mais ce personnage énigmatique ne remplit pas de rôle animal.

(4) On cite encore les « d'boûa » ou hyènes. J. Herber signale des d'boûa Hamâdcha à Tiflet.

(5) Cf. Laoust, *Hespéris*, année 1924, 3^e trimestre, Le Carnaval Berbère. — E. Doutté, *Magie et Religion*, Le Carnaval d'Ouargla, 496. Le Carnaval à Tôûgourt, 501, à Biskra, 502, dans l'Aurès, 503, dans le Maroc Méridional, 506, à Marrakech, 507, dans le nord du Maroc, 508, la Théorie du Carnaval, 511.

règle d'imiter exactement les mœurs et les manières de cet animal au cours des manifestations hebdomadaires de la « thâifa ».

C'est parmi les jeunes que les 'Aïssâoua recrutent d'ordinaire leurs « sbôûa », leurs « dhiâb », leurs « jmâl » et « qthoûth ». Une fois affilié, l'adhérent est tenu de rester fidèle à sa spécialité qu'il ne peut en aucune façon troquer contre une autre. Le « dhib », par exemple, ne peut devenir « sbâ' » et inversement. Sous ce rapport, les règles de la secte sont rigoureuses et n'admettent aucun tempérament. On supporte néanmoins que l'affilié qui reçoit l'Oûird délaisse sa spécialité; il garde toujours le nom d'animal mais sa qualité de « mourid » devient incompatible avec celle du figurant. Lorsqu'un enfant doit entrer dans la « Zriba » du « Chikh al Kâmil », la famille s'adresse au moqaddem d'une « Thâifa » 'Aïssâouïya qui désigne le rôle animal qui semble le mieux correspondre à ses dispositions naturelles. Si c'est un « Dhîb », le moqaddem et la Thâifa présents prononcent la « fâtiha » et l'enfant est sacré 'Aïssâouî. Si c'est, au contraire, un Sbâ' », on procède de la façon suivante : le moqaddem-initiateur suce son « Hirz » et crache trois fois dans la bouche de l'enfant (1); ensuite il lui pratique, à l'aide de son pouce, une incision verticale entre les deux yeux. C'est le rite de fraternisation. Parfois, le moqaddem pose son pouce dans un tas de terre prise à la « qobba » du « Chikh al Kâmil » et l'applique sur le front du novice en disant :

« Allah Ija' Ilk Sba' ouâ Alli Châfk Ittfa' ». »

« Que Dieu te fasse lion et que tremblent ceux qui te voient. »

Mais la cérémonie d'affiliation n'est pas encore terminée. Avant de dire la « fâtiha » qui termine tout acte religieux, le moqaddem suspend un chapelet à gros grains de bois au cou du jeune affilié. Ce rite a pour signification de lui donner la baraka du « Chikh », car le chapelet passe pour lui avoir appartenu. L'enfant est maintenant sacré « Sba' ». Au Mouloud qui suit, la famille du néophyte invite la « Thâifa » qui vient avec ses étendards et ses musiciens et pénètre dans la cour de la maison. Les 'Aïssâoua dansent et disent le « Dhikr ». Pendant ce temps, le moqaddem demande le « Teslim » à ses frères en s'agenouillant au milieu d'eux et en disant : « Sllmin lia la Siâdna al Gharad d'Sidî rbbî ouâ d'Ach-Chikh al kâmil. » Les autres répondent : « Allah Ia'ouînk a al Moqaddem fi Khadmat Sidî Rbbî ouâ Chikh al Kâmil. » On monte alors un mouton sur la terrasse et le moqaddem l'égorge sur le pantalon blanc de l'enfant. Celui-ci est ensuite

(1) Cf. Quedenfelt, op. cit., p. 692. — Une séance de fakirisme. Les 'Aïssâoua à l'Exposition de 1900, La Roche-sur-Yon, 1901, p. 41.

invité à planter ses doigts dans le ventre du mouton, geste initial de la « Frissa ».

A partir de ce moment commence véritablement l'apprentissage du jeune néophyte. On le confie au « Chîkh » de son clan, sorte de maître-apprenti dont la mission est d'initier les nouveaux-venus aux secrets de la spécialité qu'ils ont adoptée. Chaque clan a son Chîkh propre. Le Chîkh des « sboûa » se nomme Chîkh; celui des « Dhiâb », Caïd. Il existe également un moqaddma pour les « Lbiât ». L'initiation est appelée « Tchiikh ». L'apprentissage est plus ou moins long. C'est en dehors des « Had'rât » qu'ont lieu les séances d'entraînement. Le néophyte ne pourrait, de prime abord et sans adaptation préalable, se mêler à ses frères du même clan; il serait reconnu et puni sévèrement. Le néophyte qui n'a pas de Chîkh a pour maître le démon, disent nos 'Aïssâoûa. Les jeunes apprentis sont les enfants du Chîkh qu'ils rétribuent en lui achetant pour le Miloud des effets neufs comme des « Farajia » des « Oûndia » et des « Sroûâl ».

Voilà, exposées dans le détail, toutes les phases de l'affiliation. La spécialisation du sujet est toujours tenue secrète. C'est avec répugnance que les 'Aïssâoûa révèlent le nom de l'animal qu'ils figurent. Durant toute leur vie, ils doivent imiter soit le chacal, soit le chat, le chameau ou le lion; dévorer de la chair crue ou manger de l'orge, des artichauts sauvages ou des feuilles de cactus. Il est naturel que ces êtres finissent par s'identifier totalement aux bêtes qu'ils représentent. Cette identification se complète, souventes fois, par l'adoption du nom même de l'animal. On trouve, en effet, très fréquemment des 'Aïssâoûa se nommant : Si Mohamad al Jml, Ibrahim edh-dhîb, Moûsa ba Nmr ou Ahmad as-Sba'. Ces dénominations ont, dans la plupart des cas, tendance à se substituer à l'ethnique lui-même.

Les personnages-animaux, tout comme les autres 'Aïssâoûa, observent pour le mousem des rites de purification très apparents. Dans les Banî Hasan, les Shâïm et les Mokhtâr, les adeptes 'Aïssâoûa qui jouent pour la plupart, un rôle animal, quittent les « belghas » quatre ou cinq jours avant la fin du mois qui précède le Miloud. Dans les villes, par contre, ils conservent leurs chaussures jusqu'au moment du pèlerinage. L'usage du henné est courant chez les 'Aïssâoûa. Les Hasnâoûiyât, Ibiât et autres qui assistent au Moussem ne se teignent les mains et les pieds de henné qu'après le pèlerinage et lorsque leur « Thâïfa » est sur le chemin du retour. Leurs sœurs qui restent en tribu se mettent le henné la veille même de la fête. A Miknâs et à Fez, les « Ibiât » font usage de cette substance lorsque le Miloud approche. De leur côté, les hommes se teignent, soit les deux mains, les jeunes surtout, soit seulement la main

droite. Le henné n'est pas appliqué sur la main entière. Les « sboûa' » principalement ne se teignent que les ongles, la face intérieure des doigts et la paume de la main (1).

De même que pour le pèlerinage de la Mekke, les frères-animaux ne doivent ni se raser ni s'enlever un seul cheveu. Quelque temps avant le Moussem, ils prennent le soin de se nettoyer la tête, de peigner leur « goththâiya' » et de passer chez le « hjjâm » pour se faire tailler la barbe et la chevelure. Au surplus, ils ne peuvent pas se couper les ongles avant la fin du Moussem. Les 'Aïssâoûa de la ville, sans distinction de clan ni de classe, vont au bain maure dans le courant de la semaine qui précède la fête. Dans les campagnes, « l'biât », « nouîgât » et autres se mettent en état de pureté corporelle en s'enfermant dans une sorte de chambre surchauffée, dite « Hammâm al Hofra ». On ne connaît pas en tribu de bain maure et l'on se contente de ce moyen ingénieux pour se mettre en état de sacralisation. On ajoutera que les fqirât qui ont leurs menstrues ne peuvent en aucune façon se présenter à la Had'ra ni pénétrer dans l'enceinte sacrée du « Siyd ». Celles qui enfreignent cette règle sont tôt ou tard réduites à la misère.

Durant le Moussem, les rapports sexuels entre frères-animaux sont absolument interdits. Les « sboûa' » et les lbiât » qui, pendant la fête, vivent dans l'intimité la plus grande s'abstiennent d'avoir des relations sexuelles entre eux (2). Si, par malheur, ils font l'imprudence de transgresser cette prohibition, ils ne tardent pas à expier la faute commise. La punition se traduit par une mort foudroyante et inattendue. Les « sboûa' » et les « dhiâb » morts de cette façon sont pris pour exemples. Nous verrons plus loin que de sévères sanctions frappent aussi ceux qui, dans les clans animaux, se livrent en tous temps à des actes d'adultère.

Quant aux effets, ils doivent nécessairement être propres. « Sboûa', Dhiâb, Jmâl et autres se vêtent d'un pantalon de toile blanchê, le « sroûâl »,

(1) Le henné comme le kouhol a été de tout temps regardé comme purifiant celui qui s'en sert. V. Doutté, *Magie et Religion*, p. 80.

(2) Ces prohibitions ne sont pas toujours observées. Ce qui retient surtout les adeptes de faire le mal, c'est le sang qui macule leur « sroûâl » et leur « oûndia ». Ce sang sacré, provenant de la « frissa » peut se venger, dit-on, si celui qui en porte les traces se laisse aller au libertinage. Beaucoup résistent à la tentation et préfèrent attendre, s'ils ont fait la conquête d'une « lbia » ou d'une « nouîga », la fin du Moussem plutôt que de risquer une sévère punition. Nombreuses sont toutefois les 'Aïssâoûiyât, lbiât, nouîgât, etc., qui sans se soucier du châtiment qui peut les atteindre se donnent à leurs frères, pareilles à des hétaires. Ces relations sont toujours tenues secrètes. Leur fréquence a laissé croire à certains observateurs superficiels qu'il y avait chez les 'Aïssâoûa « une nuit de l'erreur » semblable à celle que Trenga a signalé chez les Branès. En réalité, ces rapports sexuels ne revêtent aucun caractère collectif; ils sont surtout le fait de quelques sujets peu intéressants qui, en dépit des interdictions faites par la collectivité se livrent à des actes séparés.

et d'une souquenille de grosse laine blanche ou colorée de rouge, sans manches, atteignant les genoux. C'est la « qchâba » pour les uns, « l'ouñdia » pour les autres (1).

Ainsi affublés, nos frères-animaux ressemblent étrangement aux Jbbâla et aux gens du Fahç, auxquels on a donné le nom caractéristique de « Qchchâba ». Pour le Moussem, « l'ouñdia » est lavée et ne présente aucune maculure de sang ni d'excréments. Elle peut servir pour deux ou trois Moussems successifs, tandis que le pantalon doit obligatoirement être changé tous les ans. A Miknâs et à Fez, les 'Aïssâouâ de basse condition revêtent l'ouñdia un jour avant le Moussem. Dans la plaine, les frères-animaux s'affublent de « l'ouñdia » et du « sroûâl » dans les derniers jours « d'achoûr » et ne peuvent plus les ôter avant la fin du Moussem. Tachées de sang, les « Sboûa' Horrîn » mettent un point d'honneur à les exhiber. Jamais ils n'acceptent de s'en défaire. On a vu des Sboûa', dans des prisons, purger une peine plus longue plutôt que de s'astreindre à transgresser les stipulations de l'ordre. Après la fête, « sroûâl » et « ouñdia » sont lavés soigneusement puis enfermés dans un « mzoûâd » ou dans une caisse jusqu'au Moussem suivant. On signale aussi qu'après usage ces effets seraient, très souvent, arrosés de lait, séchés au soleil, puis lavés et offerts en cadeau aux pauvres. Ce serait la « çadâqa » expiatrice qui doit être faite au plus tard dans les trois jours qui suivent le Miloud. L'usage de « l'Ouñdia » ne semble pas être généralisé à toute la confrérie car nombreux sont les Shâim, les Mokhtâr, les Sh'ouîl et les Dkheisa qui se présentent au cortège le torse nu.

Comme leurs frères du sexe masculin, les « lbiât », les « nouîgât » et les « halloûfât » doivent être habillées de neuf. En ville, elles s'entourent le front d'un mouchoir neuf ou « 'açâba » destiné à leur serrer les tempes et à retenir leur chevelure pendante. Elles portent aussi non pas la

(1) Le vocable « Oûndia » est le synonyme parfait de qchâba. Il est signalé dans le dialecte de Rabat par L. Brunot, cf. *Mélanges*; René Basset, *Noms de Vêtements masculins à Rabat*, p. 52. — Le même vocable ne se trouve ni dans le Beaussier ni dans le Belot, le Dozy, le Marçais (Dialecte de Tanger) et l'Aqrab al Maoûârîts. Les Hamâdcha utilisent ce terme, de même que les Gnaouâ de Fez et de Miknâs.

Les « Oûndias » sont en général faites de plusieurs morceaux de tissus de laine cousus sans aucun goût. Il ne nous a pas été possible de connaître la raison pour laquelle les « Oûndias » n'étaient jamais d'une seule pièce. Selon toute vraisemblance, les « Dhiâb » et les « Sboûa », ordinairement peu fortunés, cherchent à acheter à très bon compte sur les marchés des morceaux de tissus provenant de restants de pièces déjà débitées. La confection des « Oûndias » comme celle des « sroûâl » est en tribu confiée aux soins des Mchartiyn, « tholba » qui font à la fois le métier de tailleur et d'instituteur coranique. Les « Fâsiyn » se servent, pour confectionner leur « Oûndias », de toile de « hendira », sorte d'étoffe de laine reconnaissable aux raies rouges qu'elles portent. Les 'Aïssâouâ ne sont pas les seuls à se vêtir de l'ouñndia et du sroûâl. Les frères-animaux chez les Hamâdcha portent des vêtements analogues. Indépendamment de l'« ouñdia » et du « sroûâl », les Hamâdcha se vêtent également de la « qchâba » et de la « Hendira » berbère.

« qchâba » mais une sorte de tricot de laine épaisse dont les manches doivent arriver jusqu'aux poignets. En tribu, ces « khoûâtât » s'habillent exactement comme leurs frères du sexe masculin; elles ajoutent parfois à l'« oûndia » une sorte de chemisette, la « çadria ». Le tout doit être d'une propreté impeccable et en ville comme à la campagne cette prescription est observée scrupuleusement. Il n'est pas jusqu'à la coiffure qui ne soit également l'objet de leur attention. Les « sboûa' », les hllalf », les « nmoûra », les « jmâl » et les « qthoûth » restent nu-tête, la goththâiya au vent. En temps ordinaire, ils cachent cette natte de cheveux dans les plis d'une « ghzza », lavée elle-même avec soin au moment du Moussem. Les 'Aïssâoûa des villes se ceignent le front d'une « agoûâl » colorée à laquelle ils adaptent des talismans de toutes sortes. Seuls les « dhiâb » se couvrent le chef de « chachîa » Makhzen, parées de queues de moutons et de chacals et ornées de cauris (1).

Telles sont, rapidement esquissées, les notions qui dominent tout le problème des figurations chez les 'Aïssâoûa. Affiliation commune, attributions différentes, rites de purifications uniques, mode d'habillement pareil, voilà en quelques mots l'ossature même de la question. Il ne nous reste plus maintenant qu'à passer en revue les types caractéristiques de ces représentations animales.

1° Les sboûa' et les lbiât

Le lion ou « sba' » est sans conteste le personnage central de la scène animalesque chez les 'Aïssâoûa. Sa personnalité mise fortement en évidence domine toutes les autres. Dans chaque « Thaïfa », le nombre des « sboûa' » est toujours supérieur à dix, chiffre qui n'est jamais atteint par les autres figurations : « dhiâb », « jmâl », etc... Aux sboûa' s'ajoutent les lbiât ou lionnes dont le nombre est de trois ou quatre seulement, selon l'importance de la « Thâïfa ». A Miknâs, les thâïfat sont composées en majeure partie de sboûa' et de lbiât. On sait que le lion figurant dans les mascarades nord-africaines porte les déguisements les plus variés. En Tunisie, il est appelé « Sîdi Haçîra » à cause de la natte d'alfa dont se revêt l'individu chargé de le simuler. A Khanji Sîdi Najî, d'après Doutté, des

(1) Ceux qui ne tiennent pas des rôles animaux portent des chachîas de laine rifaines. Les « Fâsiyn » se font remarquer par leurs terbouches rouges; certains moqaddins des Bani Hasan se servent également d'un genre de calotte blanche que les 'Aïssâoûa de Fez leur apportent. Ces calottes ne sont portées que pour le pèlerinage puis cachées dans une caissette. Enfin, les Tunisiens se couvrent la tête d'une chachîa terminée d'un gland énorme. Cette coiffure doit être neuve ou, si elle est usagée, lavée avec soin; chachîa et terbouche ne sont portées que pour le pèlerinage. Après cette cérémonie, elles sont enfermées de nouveau et conservées jusqu'au mouloud suivant.

personnages figurent un lion, le jour de l' « 'Achoûra », en se recouvrant d'étoffes dont la couleur rappelle celle de cette bête féroce et en plaçant de chaque côté de leur visage une torche allumée en guise d'œil. Selon Laoust, les Bani Oûaraïn ont coutume de promener à l'Aïd al Kbir un personnage carnavalesque déguisé à l'image d'un lion et appelé « Izm Oûgar-til » — le lion à la natte. Ce lion est figuré par deux individus attachés dos à dos et enveloppés dans une même natte. L'un d'eux montre sa figure couverte d'un masque et portant deux belghas en guise d'oreilles. Le même auteur signale bien que dans les M'jâth, tribu berbère de la banlieue de Miknâs, on promène un lion dit « Lion des 'Aïssâouâ ». Mais nous verrons plus loin qu'il y a confusion et qu'il s'agit en l'occurrence de la panthère des 'Abîd ar-rma. En somme, le lion qui apparaît dans le carnaval nord-africain se distingue des autres personnages-animaux figurant dans ce genre de cérémonie par un déguisement spécial. En ce qui le concerne, le lion des 'Aïssâouâ n'emprunte aucun déguisement. Comme ses frères, il porte l' « oûndia » et le « sroûâl » ; parfois même il reste le torse nu, ne gardant pour tout vêtement qu'un « sroûâl » étriqué, serré à la taille. Il se peut que jadis les « sboûa' 'Aïssâouâ » aient revêtu des peaux de lion. La disparition de ces fauves des montagnes de l'Afrique du Nord rend maintenant cette mascarade impossible. Les « lbiât », de leur côté, se vêtent aussi de l' « oûndia » et du « sroûâl ». A ces vêtements elles ajoutent, ainsi que nous l'avons vu, une « çdria », sorte de tricot aux manches longues, faites pour cacher leurs coudes qu'il est défendu de laisser découverts. A l'inverse de ce que font les lions berbères, les « sboûa' 'Aïssâouâ » ne marchent jamais à quatre pattes, il en est d'ailleurs de même pour le « dhîb », le « jmâl » et le « nmer ». Seuls les « klâb », les « qthouîth » et les « hllâlf » marchent de cette façon. On retiendra cependant que les « lbiât » se traînent sur le sol pour cacher la « frïssa » dont elles se sont emparées. « Sboûa' » et « lbiât » imitent le lion en poussant des cris gutturaux et en faisant de leurs mains le geste caractéristique de déchirer, d'éventrer quelque chose.

A la manière des lions véritables, les « sboûa' » du « Chîkh al Kâmil » dépècent les moutons qu'on leur jette en pâture. Ces repas sanglants ont lieu dans les campagnes pendant le mois qui précède le Moussem, dans les villes de Fez et de Miknâs, autrefois dès les premiers jours du Miloud, aujourd'hui quatre ou cinq jours seulement avant la fête. Outre le Mous-

(1) Cf. Abbé J. Henry, L'Ame d'un peuple africain, Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse, In *Anthropos*, t. I, fasc. 2, p. 123. Au cours des réjouissances données par le Koté ou Koré, des Bambara représentent des bêtes féroces. On note les Djara (lions) ou Sogo (bêtes, animaux) qui se recouvrent le visage de masques grossiers et mugissent autour des N'Goni sama (N'goni épines, sama tuer à soi), dits encore Wara (fauves intrépides).

sem, les 'Aïssâoua de toutes les localités se livrent également à la « frissa » soit à l'occasion des « had'rât » importantes, soit à l'occasion des fêtes de santon comme Sidî Boû Zkrî, Sidî Sa'îd Boû 'Otsmân, Sidî Qâsim, Moûlâi Idrîs, Chlla, etc... La « frissa » n'a jamais lieu la nuit; le « sang » ne se toucherait que le jour; les adeptes du « Chîkh al Kâmil » ont peur des « modarrigîn », c'est-à-dire des démons qui sont cachés dans le sol. Cette croyance n'est du reste pas spéciale aux 'Aïssâoua, on la retrouve à Miknâs dans certains milieux où l'on se garde d'égorger des volailles dès la tombée de la nuit et dans d'autres où l'on prend la précaution, avant de procéder au sacrifice, d'énoncer le nom de Dieu et de jeter une poignée de sel dans les égouts. Car les démons, selon la tradition locale, habiteraient les égouts « qaoûâdis » et s'ingénieraient à causer les pires désagréments si l'on ne les écarte pas en prononçant le nom d'Allah et en leur jetant du sel à la face. A Fez, comme à Casablanca, la « frissa » est interdite depuis deux ans déjà. A Casablanca, le pacha de la ville prit cette mesure à la suite d'une pétition des principaux notables demandant la suppression de ces coutumes « déshonorantes pour l'Islam ». A Miknâs, l'an dernier déjà, le Mzoûâr des Oûlâd ach-Chîkh avait défendu aux moqaddmin de pratiquer la « frissa ». Devant la fureur de l'opinion publique, il fut amené à lever son interdiction quatre jours avant le Moussem. Cette année encore le bruit a couru que la « frissa » serait supprimée et l'on entendit de nouveau dans les basses classes de la population de très vifs commentaires. En réalité, le moment ne semble pas venu d'interdire une coutume si ancrée dans les mœurs du pays. Pareille mesure ne s'impose du reste pas et il est plus politique de laisser faire le temps plutôt que d'intervenir dans une question toute religieuse à laquelle nous ne devons pas nous mêler. A Miknâs, chaque moqaddem pratique chaque année, avec sa Thâïfa, une moyenne de trente à quarante « frissa »; on cite un moqaddem nègre, le moqaddem 'Asso qui en aurait plus de cinquante. Chaque famille, depuis les temps les plus reculés, offre sa « frissa » en l'honneur du Chîkh al Kâmil et cette coutume est si bien observée que tous les ans, à la même époque, les mêmes « thaouâif » vont toujours dans les mêmes maisons. On cite une Israélite qui, d'année en année, lançait du haut du rempart du Mllah une « frissa » aux 'Aïssâoua. Jadis, il était d'usage aussi que le pacha de la ville et les autres fonctionnaires makhzéniens offrent leurs « frissa », mais cet usage a disparu depuis. Moûlâi Hasan lui-même invita, un jour de Moussem, les Thaïfât Shâïm et Mokhtâr et leur fit égorger un bœuf noir. La tradition paraît s'être conservée encore de nos jours et la veille du Mouloud le nègre chargé du service intérieur du Dâr Makhzén jette aux 'Abîd 'Aïssâoua un superbe bouc noir qui est égorgé habituellement par le moqaddem 'Asso, le Chîkh des Sboua' de Miknâs.

Dans les campagnes, aux approches du Miloud, les « thâïfât 'Aïssâouïyas » traversent les tribus avec leurs étendards et leurs musiciens pour solliciter des « frissas ». Si malgré les supplications ('aâr et protestations), les « frissas » sont refusées, les « thâïfât » se retirent en proférant des insultes et des malédictions à l'adresse de ceux qui les ont éconduits. Et, par un effet de la puissance du Chikh al Kâmil, les troupeaux de ces derniers sont victimes d'un malheur; un chacal vient et dévore plusieurs animaux. Si, au contraire, accédant à la prière des « thâïfât », les individus sollicités donnent un animal, celui-ci est aussitôt et miraculeusement remplacé dans le troupeau par un animal identique, grâce à la baraka du Chikh. Les « frissas » sont souvent offertes par les femmes en quête de maternité. Les « thâïfât » se rendent dans leurs tentes, récitent le « dhikr », dansent le « Rbbânî » et dévorent la « frissa ». Ordinairement l'effet est immédiat et les femmes jusqu'alors stériles peuvent désormais enfanter. En signe de reconnaissance, les maris invitent les 'Aïssâouïa pour le mouloud suivant et leur promettent une « frissa ».

Les « frissas » se pratiquent à Miknâs à l'intérieur des maisons. Pour se rendre chez son hôte, la « thâïfa » défile dans les rues de la ville, au son du « thbol », et de la « ghaïta », derrière ses étendards, les « lbiât » au premier rang, les bras chargés de quartiers de viande à demi dévorés, les « sboûa' » ensuite sur plusieurs autres rangs parallèles. Arrivée à destination, elle s'engouffre dans la maison et aussitôt commence le « Dhikr » qui consiste à répéter, tout en dansant, le nom d'Allah. Ppis la musique se tait; les sboûa' se livrent à leurs exercices en compagnie des « lbiât ». Sitôt après, le moqaddem monte sur la terrasse; on lui présente le mouton et, après l'avoir égorgé, orienté vers la « qibla », il le prend dans ses bras, et, tandis qu'il se débat dans une agonie violente, le jette dans la cour de façon que le sang s'écoule d'un seul jet sur les 'Aïssâouïa en extase. C'est alors la ruée, on ne voit plus rien qu'une masse mouvante où émergent des têtes et des pieds. Des cris rauques se font entendre et puis, brusquement, un des pratiquants se retire et montre triomphalement sa main ruisselante de sang. La bête a été éventrée. Une odeur fade et nauséabonde se dégage, les intestins sont déchirés et traînés sur le sol. Spectacle écœurant! on croirait voir de véritables fauves se jetant sur leur proie.

On retiendra tout d'abord que le sacrifice a lieu sur la terrasse et non au milieu de la « Thâïfa ». Le motif donné est que les 'Aïssâouïa ne peuvent supporter la vue du mouton sans se jeter dessus et le déchirer. Pour éviter qu'il soit dévoré « hrâm », on l'égorge à un endroit surélevé, dans les campagnes sur un tertre de terre ou sur le toit de chaume d'une maison; dans les villes sur la terrasse. Le sacrificateur obligé est le moqaddem de la thâïfa; il est rare que le maître de la maison, le « fqîh » ou le « thâleb »

se substitue à lui. Le rite du sacrifice est très important à ses yeux; il l'accomplit toujours avec solennité. A noter également qu'avant d'opérer il demande obligatoirement le « teslim ». Doit-on conclure de cette pratique que le souvenir d'un sacrificateur d'un vieux culte s'est conservé jusqu'à nous et que le moqaddem 'Aïssâouï remplit à l'occurrence les fonctions d'un personnage qui n'est plus de notre temps. Cette hypothèse sera examinée plus attentivement à l'occasion de l'influence nègre sur l'Aïssaouisme. Au cours de la « frïssa », les femmes se tiennent sur la terrasse. Lorsque la cérémonie est déjà avancée, elles jettent des pièces de monnaie dans des bouts de chiffon qu'elles peuvent reconnaître. Les 'Aïssâoua, sur l'invitation du moqaddem, tendent alors les mains et demandent au Chikh al Kâmil la réalisation des vœux formés par elles. Ils font ainsi pour chaque donation. C'est l'instant le plus pathétique de la « frïssa ». Cet usage s'observe également, nous l'avons vu, au cours des « had'rât al mloûk » données par les « Thllâ'a 'Aïssâoua ».

D'ordinaire, quand les 'Aïssâoua s'apprêtent à célébrer leur rite, ils ne supportent pas que l'on rie ou que l'on siffle en leur présence. L'assistant qui les nargue est sur-le-champ expulsé après avoir été fortement malmené. Ils n'admettent pas non plus la présence des israélites ou de musulmans fumant une cigarette ou du kif; en passant devant eux, il faut se déchausser comme si l'on traversait une aire sacrée.

Dans les villes, seuls les « sboûa' » prennent part à la « frïssa »; les dhîâb » restent à l'écart. Dans les tribus, la « frïssa » est pratiquée par les « nmoûra », les « dhîâb », les « qthoûth » et les « klâb », c'est-à-dire par tous les personnages qui représentent des animaux carnivores. On leur donne du reste à tous le nom de « Frrâsa » (1). Les animaux sacrifiés à l'usage de la « frïssa » sont très variés; les poules sont exceptées, les chameaux aussi parce que trop volumineux et trop chers sans doute. Il arrive parfois que l'on égorge des bœufs pour la « frïssa », mais c'est exceptionnel. Les animaux habituellement sacrifiés sont le bouc, le béliér, la brebis et la chèvre. Chez les 'Abîd nègres, on offre d'ordinaire un bouc noir. A Miknâs, c'est un mouton; dans les campagnes, on n'établit aucune différence entre la brebis, le béliér ou la chèvre.

(1) Selon des renseignements plus précis, recueillis tout récemment, le moqaddem des « Frrâsa » désignerait lui-même les « sboûa' » qui doivent participer à la « frïssa » avant d'entrer chez son hôte. Les « sboûa » désignés demandent alors le « teslim » sur le seuil de la porte; ils s'inclinent en baissant leurs deux mains et prononcent la traditionnelle formule « Henna Mselmin » que nous avons déjà notée chez les « Gnâoua ». Dans le Zerh'oûn, la « frïssa » suit un rituel tout différent. Une fois égorgée, la « frïssa » est jetée aux pieds du moqaddem; celui-ci, à ce moment, invite ses « foqara » à l'éventrer; chacun des adeptes s'approche à tour de rôle, demande le « teslim » et tente d'éventrer la bête. S'il échoue, un autre le remplace et l'exercice s'arrête lorsque le but est atteint.

Très souvent, au cours de ces séances, les « sboûa' » et les « lbiât » se disputent leur victime. Le mouton étripé est enlevé par les lionnes qui se jettent à terre et les coudes et les genoux repliés, la tête enfouie dans le ventre de la « frïssa », elles poussent des bêlements caractéristiques et se mettent en demeure de la disputer à la voracité des lions. Ceux-ci, divisés en deux camps, font mine de se livrer un combat sans merci; ils sautent, en exécutant des bonds fantastiques, toujours en imitant de leurs mains les mouvements des fauves. Le combat peut parfois durer plus d'une demi-heure; l'assistance, très amusée par ce spectacle, suit attentivement les péripéties du combat. Drôle de représentation animale! Il est rare que les lionnes aient le dessous; défendant leur proie jusqu'au bout, la lutte se termine toujours à leur avantage. Elles gardent alors les restes du mouton qu'elles partagent entre elles. Les « dhiâb », que nous étudierons plus loin, sont de la fête et interviennent lorsque la lutte est terminée, dans l'espoir de s'emparer de la « frïssa ». La bête, souventes fois, surtout à Miknâs, reste intacte; seuls les intestins ont été enlevés. Dans ce cas, la chair en est distribuée à tous ceux qui la demandent; les malades, ceux que la malchance poursuit, ceux qui veulent s'enrichir dans les affaires, les femmes qui désirent retenir leurs époux au foyer ou avoir des enfants, tous réclament de cette chair qui passe pour être chargée de « baraka ». Des « Fâtiât » sont prononcées et les lionnes, après avoir reçu les offrandes d'usage, remettent à leurs clients ou clientes la part de viande qui leur est destinée. Si la peau est intacte, elle est tannée et conservée en guise de « haïdoura ». Souvent elle est donnée en cadeau aux moqaddemin qui l'utilisent comme tapis de prière. Les « lbiât » répugnent à vendre la peau de la victime rituelle, elles ne peuvent que l'offrir en « çadâqa » à ceux qui la veulent. Si les ongles et les dents des « frrâsa » l'ont mise en pièces, elle est déchirée en une multitude de petits morceaux que se disputent les femmes du quartier. La laine en est enlevée et très souvent renfermée dans des coussins. A la campagne, les « fqrât » utilisent la peau pour confectionner des « mzoûâd » qui leur servent d'oreillers. La dépouille est regardée comme sacrée au même titre que la chair. On retrouve là le respect superstitieux des musulmans et des anciens Egyptiens pour la dépouille sanctifiée par le sacrifice (1).

Parfois les « frâssas » sont entièrement dévorées par les « sboûa' » (2). Les Lbiât alors par orgueil se parent de leurs peaux qu'elles portent en bandoulière ou qu'elles jettent négligemment sur les épaules. On ne peut pas dire qu'elles les conservent car il arrive fréquemment que des femmes en

(1) Cf. Laoust, *Les Feux de joie chez les Berbères de l'Atlas, Hespéris*, 1921, p. 278.

(2) Dans les campagnes ou dans la banlieue immédiate de Miknâs.

quête de Baraka s'en emparent. Faut-il voir dans cet usage la survivance d'un rite quelconque? Il semble vraisemblable de supposer que la peau de la « frissa » passe pour bénéficier de vertus spéciales. Le rite d'application de la peau sur le corps de l'individu est ici plus apparent que réel, car les lbiât ne la posent pas à même la peau comme les « Luperques » ou le Boujloûd (1), mais seulement sur la « çdria ».

Ainsi la physionomie de la « frissa » se dessine heureusement à nos yeux. A l'occasion du Moussem ou de toute autre fête, les personnages-animaux 'Aissâoua figurant des fauves : « sboûa », « lbiât », « nmoûra », « diâb » se livrent à un repas sanglant dit « frissa » au cours duquel les adeptes d'« Ibn 'Aïsa », tels des bêtes féroces, dépècent, déchirent et dévorent un mouton égorgé, selon le rite musulman, par le moqaddem de la « Thâïfa ». La bête n'est pas cuite; elle est mangée crue; par ailleurs, les figurants ont soin de maculer de sang les effets qu'ils portent et paraissent en public très souvent les joues et les mains ruisselantes de sang. La forme barbare, cruelle de ce repas, en démontre la haute antiquité et témoigne de l'inopérance d'une islamisation plus que millénaire. Trois traits prédominants s'en dégagent : le rite de maculage de sang, le rite de l'omophagie ou manducation de chair crue, et le rite de dépeçage ou de déchirement.

Il semble paradoxal que des musulmans « séides » d'un saint magréhin souillent leurs effets de sang. Ils savent pourtant bien que l'usage est contraire aux principes orthodoxes. La réalité est là pour attester que les 'Aissâoua oublient, en l'occurrence, qu'ils professent la religion de Mohamad (2). On a déjà vu que, pour initier un candidat sba', le moqaddem égorge la « frissa » sur son pantalon blanc. On a vu aussi que le moqaddem,

(1) Cf. Laoust, *ibidem*, pp. 264 et suivantes.

(2) Le Coran défend de manger le sang — Sourate « La Table », verset 4 — les animaux morts, le sang qui a coulé et la chair de porc — Sourate « Le Bétail », verset 146. — Le texte précise le sang fluide, car le foie et le mou que les Arabes regardaient comme le sang à l'état solide, n'étaient pas défendus. Sidi Khalil, dans le Mokhtaçar, cite également le sang fluide comme une matière impure. « Le sang qui ne coule pas n'est pas interdit. » Par cette expression, il faut entendre, selon le commentateur de Sidi Khalil, Ahmad ad-dardir, le sang qui ne s'échappe pas du corps de la bête après l'égorgement rituel, c'est-à-dire le sang qui reste dans les veines et celui que l'on trouve dans le cœur de la brebis après le sacrifice. On considère cependant comme impur le sang qui est dans le ventre de la bête et celui qui coule par terre pendant l'égorgement car tous deux sont fluides. Sidi Khalil affirme que la célébration de la prière est possible même si le fidèle porte sur ses effets une tache de sang d'une superficie inférieure au Dirhm. La provenance du sang (sang menstruel, humain, porc, etc...) importe peu. Les commentateurs Az-Zorqâni et Ahmad Ad-dardir sont également de cette opinion. Sidi Khalil ajoute qu'il suffit qu'une goutte de sang tombe dans un mets pour que celui-ci ne soit plus absorbable. Il y a discussion sur la grosseur du « Dirhem » dont il est question ci-dessus. Pour Zorqâni, il s'agit du « Dirh'm. Baghli », cette tache blanche que l'on observe à l'intérieur de la patte droite du mulet. Pour An-Naoûâouî, il s'agit, au contraire, d'un « Dirh'm » qui avait été frappé par un roi appelé « Râs al Bghl », « Tête de Mulet ».

sitôt après le sacrifice, prend le mouton dans ses bras et le jette du haut de la terrasse de façon que les 'Aïssâouâ soient aspergés de sang. Il est indéniable que le premier souci de ces sanguinaires est de paraître couverts de sang. Aussi se barbouillent-ils les mains, l' « oûndia » et le « srouâl ». Rien n'est plus répugnant que de voir, durant le Mouloud, ces sboûa', ces dhiâb, ces nmoûra évoluer placidement dans la foule, tout souillés de sang. Il semble même qu'ils s'exhibent avec fierté, avec orgueil, comme pour inciter la foule à suivre leur exemple. Les rationalistes disent que les 'Aïssâouâ tachent leurs effets de sang dans le but de se singulariser. Cette critique est loin d'être conforme à la réalité des faits. Les sboûa' et les lbiât attribuent au sang de la « frïssa » une force redoutable, qu'ils confondent avec la baraka même du Chikh, car en buvant le sang chaud du mouton ils disent qu'ils s'abreuvent de baraka d'Ibn 'Aïsa. Le sang de la « frïssa » s'accompagne d'un système de Tabous assez caractéristique : interdiction de mentir, de voler, d'être s'enivrer ou de se livrer à la débauche. Toute transgression peut entraîner une maladie grave ou la mort. Pendant tout le temps que dure la fête, c'est-à-dire sept jours, les 'Aïssâouâ doivent conserver sur eux le sang de la « frïssa ». On a vu des Sboûa' mourir subitement pendant la fête et les 'Aïssâouâ ont expliqué cette mort par la violation d'un Tabou. Le sang de la frïssa, sacré à leurs yeux, peut déchaîner les pires calamités si l'on ne s'astreint pas à mener une vie austère lorsqu'on le porte. Le maculage de sang est aussi vieux que le monde. Les Bacchantes d'Euripide, après avoir déchiré des taureaux et des vachês, allaient se laver à une source voisine, les joues et les mains dégouttantes de sang (1); les Luperques eux-mêmes, avant de se lancer dans les ruês de Rome, une peau de bouc sur les épaules, étaient arrosés du sang d'une chèvre ou d'un chien (2). De nos jours encore, les « Chi'ites » par centaines marchent un sabré à la main et se taillaient la tête tandis que le sang ruisselle sur leurs effets (3). Plus près de nous, les Hamâdcha, ou plus exactement les Dghoûghiyân, se balafrèrent atrocement à l'aide de petites hachettes puis se barbouillent la figure de sang et rougissent volontiers les burnous des spectateurs (4). Le rite des 'Aïssâouâ n'est guère différent de celui des Hamâdcha ou des Chi'ites, mais alors que les « sboûa' » et les « dhiâb » du Chikh al Kâmil se maculent de sang pour s'imprégner de Baraka, les Hamâdcha et les Chi'ites regardent l'effusion comme ayant une valeur expiatrice.

On dit et on répète à satiété que tous les « Frrâsa » dévorent de la

(1) G.-S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religion*, tome III, p. 38.

(2) Cf. Laoust, op. cit., p. 265.

(3) Cf. J. Herber, *Les Hamâdcha et les Dghoûghiyân*, p. 227.

(4) Ibidem, p. 277.

chair crue. L'exagération est manifeste car, de l'aveu même des sboûa', la victime n'est le plus souvent qu'étripée. Il est probable qu'à l'origine le mouton était véritablement mangé par les 'Aïssâoûa. Chez les Shâïm et les Mokhtâr on le mange encore vivant, malgré l'interdiction coranique. A Mik-nâs, comme dans toutes les villes marocaines, le rite a perdu son caractère barbare, primitif. Les 'Aïssâoûa citadins ont renoncé à cette répugnante coutume et depuis longtemps déjà ils tuent les moutons avant de les éventrer. Les diverses traditions sont d'accord pour nous apprendre que le sacrifice de la « frïssa » n'est qu'une atténuation introduite dans le rite par l'Islam. C'est l'évolution que Salomon Reinach signale avec tant d'insistance pour les vieux cultes bacchiques d'Actéon, d'Orphée et de Penthée (1). Le sacrifice obligatoire dans la « frïssa » n'existait certainement pas à l'origine; le rituel ancien en usage chez les Shâïm et les Mokhtâr renforce singulièrement cette opinion. Est-ce que les « sboûa' » et les « nmoûra » absorbent véritablement de la chair crue? On ne peut en douter devant les témoignages affirmatifs des 'Aïssâoûa. Seulement, l'usage est maintenant en pleine regression. Rares sont les « sboûa' » et les « lbiât » qui aujourd'hui s'assujettissent à avaler de la viande sanguinolente. Ceux-là passent pour n'avoir aucune baraka. Les « sboûa Horrîn » se bornent à étripier la « frïssa », à lui arracher les intestins d'un geste brusque, en se gardant de toucher à la chair par crainte de perdre aussitôt leur précieuse baraka. La perte de Baraka par la manducation de la chair crue est un élément visiblement récent. Il y a tout lieu de croire que dans le rite original il n'existait pas.

Le trait le plus apparent de la « frïssa » est, en définitive, le rite du dépeçage, le rite du déchirement. Le mot « frïssa », par lequel on désigne le festin sanglant des 'Aïssâoûa, signifie la bête que les fauves dévorent; on l'emploie dans le même sens pour désigner la proie du lion.

Le verbe « farasa », duquel dérive le vocable « frïssa », éveille l'idée de déchirer avec les mains, de dévorer en parlant de bête féroce. Les 'Aïssâoûa font usage, au surplus, de deux autres verbes « chrragua » et « frra' » qui complètent heureusement le sens de celui de « farasa ». Le premier exprime l'idée de déchirer, de lacérer, le second d'éventrer, d'ouvrir. Ainsi la nature du rite des 'Aïssâoûa est suffisamment précisée par le nom qu'il porte. Il consiste à dépecer, à déchirer une bête de l'espèce ovine, à la façon des fauves, lions, panthères, chacals, etc. Dans la pratique, les séides d'Ibn 'Aïsa se bornent à ouvrir le ventre de la « frïssa » et à lui vider l'abdomen par l'application des doigts sur la peau. Parfois les sboûa' restent impuissants à déchirer la « frïssa »; alors le moqaddem intervient et le frappe de sa pro-

(1) G.-S. Reinach, op. cit., p. 37.

pre main. Quand la « frissa » est ainsi déchirée, les « lbiât » s'en emparent et la gardent pour elles. Le plus souvent la « frissa » est partagée en deux, rarement elle est disséquée en menus morceaux. A Fez, le rite semble s'être conservé dans sa forme primitive. Dès que la bête est jetée, les « frrâsa » la déchirent, l'éventrent et chacun enlève un morceau de chair ou d'os qu'il dévore. Souvent les assistants demandent un lambeau de cette chair sacrée; les « frrâsa » accèdent sur-le-champ à leur désir.

La faculté de dépecer, de déchirer les victimes du Mouloud provoquent les explications les plus diverses. Au dire des « frrâsa », cette faculté serait due à la Baraka du Chikh. Mais, très sceptiques, les rationalistes se refusent d'y croire et découvrent dans leur exercice des rusés grossières. Pour les uns, les shoûa' laissent pousser leurs ongles quelques temps avant le Moussem, afin de mieux déchirer le ventre de la bête. Pour les autres, ils adaptent à l'extrémité de leurs doigts de petites lamelles tranchantes, imperceptibles. L'opinion la plus répandue est que les « frrâsa » n'en frappent jamais à n'importe quel endroit de la bête. Ils visent toujours la partie comprise entre les deux cuisses, partie où la peau est plus fine et plus tendue que partout ailleurs. S'ils se bornaient alors à frapper de l'extrémité de leurs doigts, peut-être n'arriveraient-ils qu'à difficilement à mettre la « frissa » en pièces. Dans le but d'éviter cet écueil, ils enfoncent violemment le pouce à l'endroit déterminé, puis déchirent la peau de leurs ongles et élargissent le trou pratiqué en utilisant les autres doigts.

Evidemment, les 'Aïssâouâ supportent mal qu'on doute de leur pouvoir surnaturel. Ils se défendent avec énergie et prétendent même que ce pouvoir s'exerce à distance. En effet, la puissance s'irradiant de leurs doigts serait telle qu'il suffit de faire le simulacre d'éventrer l'animal pour le disséquer instantanément sans le toucher (1). Ainsi on affirme qu'Aboû Ar-râouâïn avait coutume de fendre d'un geste les pierres qu'il trouvait sur son chemin; on raconte également qu'une fois un membre de la Thaïfa des Jbâbra sectionna un mouton en deux, simplement en faisant le geste de le couper, à l'aide de l'index et du majeur. Nul n'ignore non plus à Miknâs la légende du Shâ'mî quî, au Dâr Makhzen, en présence de Moûlâi Hasan, frappa le ventre d'un bœuf du pouce de son pied droit et lui en sortit les viscères (2).

Au dire des « shoûa' », ce pouvoir d'éventrer à distance serait dû à une herbe miraculeuse appelée par les uns Bla'la', par les autres Chlâla', et désignée dans les ouvrages de médecine arabe sous les noms de

(1) Les shoûa' qui ont appris le Sobhân ad-dâïm passent pour avoir un pouvoir extraordinaire. Si l'on jette une « frissa » en l'air, ils peuvent de loin, sans la toucher, en soufflant dessus, la déchiqeter entièrement. Le même résultat serait obtenu par un simple coup de pied.

(2) On nous signale que les 'Aïssâouâ de Tunis jouiraient d'une réputation analogue.

« Chrnâq », de « khekh » ou de « nej ». Cette herbe officinale, cueillie par les Tholba Haqîqîyn dans des montagnes abruptes, serait vendue à des prix exorbitants. Elle y comprendrait les trois catégories suivantes : « Bgrî », « ghanmî » et « Ma'zî », correspondant aux première, seconde et troisième qualités. Le « Bgrî » servirait à faire de l'or, le « ghanmî » de l'argent et le « Ma'zî » à traiter l'or. Cette plante doit être cueillie en été une fois que la terre est « morte », en creusant autour de sa racine au lever du « Zohal » (Saturne). Le trou doit être large de façon à ne pas blesser la plante au moment où on la retire de terre. Tout en creusant, il faut réciter l'incantation suivante : « Je t'abjure, ô plante terrible, et t'arrache sous l'auspice des esprits bienfaisants et des saints noms de Dieu, le prompt, le très proche, Celui qui répond toujours à nos invocations. Fais-moi réussir dans tout ce que je te demande au nom de Celui qui peut faire dans son vaste empire ce qu'il veut. Fais aussi que je réussisse à ouvrir tout ce qui est fermé et à couper d'un geste ce que je veux couper. » Une fois la plante arrachée, il faut prendre soin de ne pas l'exposer au vent et la placer dans une peau enduite de miel. On la traite ensuite en la pilant de façon à en faire une poudre très fine, puis on la met dans une bouteille ou une marmite émaillée; on ferme hermétiquement le récipient et on l'enferme dans du fumier pendant quarante jours. Ce délai expiré, on la retire. Ensuite, on jeûne le jour où l'on veut s'en servir et l'on procède à l'opération en essayant de fendre les choses à distance. Si cette première opération ne réussit pas, on prend des fleurs de laurier-rose et on les presse pour en extraire l'eau. On fait macérer la plante dans le liquide ainsi obtenu puis on l'enterre de nouveau pendant sept jours. On renouvelle alors l'opération décrite ci-dessus et le résultat ne se fait pas attendre. On arrive de cette façon à couper les choses situées à une distance de dix jours de marche tellement cette plante est puissante.

On lui fait subir souvent une autre préparation moins compliquée. Quelque temps avant le Moussem, les « frîssa » qui désirent acquérir le pouvoir miraculeux mettent cette herbe dans un tas d'ordures où elle doit rester au maximum une dizaine de jours. Ce délai ne doit jamais être dépassé car l'herbe s'enflammerait et provoquerait inévitablement un incendie. Dès qu'elle est retirée, le « sba' » la réduit en poussière et s'en met sur la langue. Au moment de la « frîssa » il passe alors ses doigts sur le bout de la langue puis fait un geste dans la direction de l'objet désiré. L'effet est immédiat. Sîdî 'Abd er-rahmân al Mahjoûb s'exprime ainsi dans l'Ibtihâj al Qoloûb, au sujet du Bla'la' ou du Chrnâq (1). La vache qui en mange périt

(1) Cette merveilleuse plante aurait des applications multiples. Il en existerait trois qualités de couleurs différentes : blanche, rouge et noire. Pour la transmutation des métaux, on préparerait la poudre suivante : On prendrait l'une quelconque de ces trois qua-

aussitôt; cette plante ne fait aucun mal aux autres espèces animales. Lorsque ses racines sont coupées, elles lâchent un liquide rougeâtre fort rapprochant du sang. On extirpe ces racines à la pioche en prenant garde de ne pas les abîmer. Puis on ne les prend qu'enveloppées dans un morceau de toile propre. Ces racines sont macérées dans du miel, pendant sept jours, auprès du feu; les « sbouâ » les mangent ensuite à jeun ou en placent tout simplement sur la langue. Ils éprouvent aussitôt une sorte d'ivresse au cours de laquelle ils se jettent d'endroits surélevés, pénètrent à l'intérieur des fous et font le simulacre d'éventrer.

Cette herbe serait également utilisée par le « sba' » pour faire des talismans. On établirait des « horoûz » à l'aide de « chrnaq » et de « Bla'la' » pilé et on ne les confierait qu'aux gens sûrs parmi les « frrâsa » et les « Ah'l Rbbânî ». Le moqaddem de la « qobba » du Chîkh passe pour être habile à confectionner ce genre d'amulette. Les exorcistes sahariens en apporteraient de grandes quantités qu'ils écouleraient pendant le Moussem du Miloud. Ces amulettes sont fixées au bras droit et non au bras gauche parce qu'elles peuvent influencer favorablement la main qui opère pour la « frissa ». Après le Moussem elles sont enlevées, fumigées avec du « Mska » et de l'« 'Aoûd » et renfermées dans une caisse qui ne doit être ouverte de l'année. Ces talismans spéciaux confèreraient à ceux qui les portent une force extraordinaire, une puissance considérable qui leur permettrait d'arracher sans difficulté et à distance les entrailles des moutons égorgés. On ajoute que ces écrits ne s'effaceraient jamais à cause de la persistance du Bla'la' pilé. Sans cette essence spéciale, l'écriture de ces « hoûroûz » ne subsisterait que quarante jours seulement. Par surcroît de précaution, on les enferme dans des étuis de cuivre ou « hijâb » parce que ce métal est réputé plus propre à conserver la vertu des charmes (1). Ces « Hijâb » sont fixés au biceps du bras droit par un fil de soie violet foncé. Vulgairement, on les appelle « Rbbânî Ach-Ckikh ». Le « Bla'la' » reçoit également le nom de « Rbbânî ». Ceux qui les portent sont considérés comme vivant dans la « Zriba du Chîkh ». On les nomme « Ah'l az-zriba ». Nous voilà donc, de nouveau, familiarisés avec le terme de « zriba » si courant chez les Gnâouâ

lités et on la ferait macérer sept jours durant dans du miel qu'on a ramassé sans faire de fumée. Ce mélange ne serait pas exposé au vent. Au septième jour, on laisserait sécher à l'ombre puis on pilerait l'herbe et on mélangerait la poudre obtenue avec du miel épuré, du sulfate de cuivre, du zanjfor (?) et du stlfate de plomb (?), le tout à parties égales. On mettrait cette pâte dans un vase émaillé et on la ferait chauffer à petit feu; on recommencerait jusqu'à cuisson complète et l'on mettrait enfin le tout dans un morceau d'étoffe. Chaque fois que l'on veut transmuier un métal, on prend une pincée de cette pâte et on la jette sur du « qalaï » (alqali) qui se transforme immédiatement en Kalâs (?). Ce kalâs mélangé avec n'importe quel métal, transmuierait celui-ci en or pur. On raconte que cette transmutation fut réussie par Aboû Zakaria.

(1) Herber, *Hamâdcha et Dghoûghîyn*, p. 226.

et les Jilâla. Ces talismans ne seraient pas connus dans les Banî Hasan. Ils seraient utilisés principalement par les 'Aïssâouâ des villes et ceux venant du Tafilalt. Les « sboûa' » en portent, de coutume, plusieurs fixés à un fil de soie passé sur l'épaule; certains ne les montrent point et les cachent sous « l'ouândia ». Ces « hijâb » n'intéressent d'ailleurs que les « sboûa' », les « dhîâb », les « jmâl » et tous les autres personnages animaux de la confrérie ne s'en préoccupent point. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, les amateurs d'amulettes ne mangent pas la « frîssa »; ils se bornent à lui ouvrir le ventre et à en extirper les entrailles, qu'ils jettent à la meute hurlante des « frâssa » de second ordre. Si, par imprudence, ils dévorait cette chair crue, le « Rbbânî ach-Chikh » deviendrait inefficace et pour employer leur formule imagée : « ar-rbbânî Ibrad lih'om ». « Le Rbbânî se refroidirait pour eux. »

Il ne nous reste plus maintenant qu'à connaître l'origine de ce rite bizarre. Selon les 'Aïssâouâ, c'est Oûld Khomsîa qui, pour la première fois, mangea la « frîssa » à Mouîlâi Idrîs. Le Chikh venait d'expirer; accablé de douleur, Oûld Khomsîa, qui était avec Sîdî Aboû ar-Râouâfn, son disciple le plus dévoué, déchira ses vêtements et se mit en fureur jusqu'à vouloir dévorer sa propre chair. Afin de l'apaiser, ses collègues durent lui présenter un mouton qu'il éventa de ses ongles et mangea en grande partie. La légende est rapportée par le Chikh Sîdî Mohammad Bel Hajj 'Abd Al Kabîr qui la tenait de Sîdî 'Allal As-sitel. D'après lui, Sîdî Hajj Sa'îd Khomsîa avait des crises d'extase si fortes que ses « Açhâb » devaient le tenir pour l'empêcher de se mutiler. Livré ensuite à lui-même, il se précipitait sur des moutons préalablement égorgés, les éventrait de ses propres mains et les dévorait. Parfois aussi, un mouton sur chaque bras, il sautait prestement sur la qubba de Sîdî Râchd à Mouîlâi Idrîs et les déchirait tout seul. Surenchérissant, d'aucuns prétendent même qu'il enlevait deux bœufs par les cornes, sans le secours de personne. La bizarrerie du rite amène, du reste, la masse à proposer d'autres explications. On pourrait en recueillir une dizaine encore. Parmi les plus intéressantes, on citera les suivantes : « Un jour, le Chikh qui était en voyage fut arrêté par des brigands. N'ayant pu s'en défaire, il lança sur eux ses compagnons qui, en un instant, déchirèrent ces tristes sires. D'autres racontent que des tholba narguaient des 'Aïssâouâ. Ils leur présentèrent des montons en disant : « Egorgez-les de vos mains et mangez-les. » Piqués au vif, les 'Aïssâouâ s'élancèrent furieux et firent un grand massacre des moutons. Ce fut là, prétend-on, l'origine de la « frîssa ».

La diversité de ces légendes rend les explications proposées très fragiles et il serait peut-être téméraire d'en tirer conséquence. Le plus qu'on puisse dire est que la « frîssa » fut introduite dans l'ordre après la mort

du Chikh al Kâmil. Mais c'est là une déduction qui ne repose sur aucun fait précis; on serait même tenté de croire le contraire, certains moqaddens de « frrâsa » alléguant qu'Ibn 'Aïsa jouait le rôle de sboûa' et participait avec ses adeptes à la « frîssa ». Ces mêmes légendes ne nous donnent pas non plus le sens exact, la signification du rite lui-même. Très complexe, celui-ci a reçu diverses explications. Doutté en particulier le rapproche de celui du sacrifice du chameau, décrit dans la vie de Saint Nil et point d'appui de la théorie générale de Robertson Smith sur l'origine totémique du sacrifice communiel (1). Précisant sa pensée, il dit textuellement : « C'est le sacrifice du chameau de Saint Nil conservé intact à quinze siècles de distance (2). » Van Gennep réfute cette opinion en faisant remarquer tout d'abord que la confrérie fut fondée au début du seizième siècle de notre ère, en dehors des cadres normaux de l'Islam et qu'il n'y a aucune raison de retrouver à Tlemcen une cérémonie Sinaïtique, unique et bien localisée, survivant depuis quinze siècles sans subir l'atteinte des temps. Il résoud la question en conseillant de chercher l'explication du rite avant toute autre chose dans les règles mêmes de l'ordre. Cette déduction l'amène bien entendu à nier toute trace de sacrifice communiel et même de sacrifice tout court dans le repas sanglant des « frrâsa ».

Pour les besoins de l'analyse, représentons-nous maintenant la scène d'un repas totémique. Dans une occasion solennelle, le clan tue cruellement son animal totémique et le consomme tout cru, sang, chair; les membres du clan sont vêtus de façon à ressembler au totem, dont ils imitent les sons et les mouvements comme s'ils voulaient faire ressortir leur identité avec lui. On sait qu'on accomplit une action qui est interdite à chacun individuellement, mais qui est justifiée dès l'instant où tous y prennent part. Personne n'a d'ailleurs le droit de soustraire le clan à la responsabilité du meurtre accompli. Puis ce deuil est suivi de la bruyante joie de fête au déchaînement de tous les instincts et acceptation de toutes les satisfactions (3). Ainsi, dans le sacrifice de communion, le clan désireux de s'assimiler la substance et la force divine de l'animal sacré commence par s'identifier à lui par une mascarade et une « prise de nom » afin de réaliser préalablement, dans la mesure de ses moyens, cette identification au dieu. Ceci fait, les communicants se livrent à une orgie sanguinaire qui consiste à déchirer et à dévorer cru l'animal du clan. C'est le second acte; le troisième, qui ne saurait manquer, comprend les lamentations sur la

(1) Au sujet de l'origine totémique du sacrifice et de la théorie de Robertson Smith, voir les références données par Doutté, in *Magie et Religion*, p. 482, note 4.

(2) Ibidem, pp. 482 et suiv.

(3) Cf. Sigm-Freud, in *Totem et Tabou*, Analyse de la théorie de Robertson Smith.

victime, les honneurs rendus à ses restes, le deuil qui prélude à sa joyeuse résurrection (1).

Il est facile de constater que le repas sanglant des 'Aïssâoua est loin de remplir toutes les conditions du sacrifice communel. On y retrouve bien les mascarades, la « prise de nom », le rite de déchirement et la manducation de la chair crue, mais on notera en premier lieu que la « frïssa » peut être mangée à n'importe quelle époque de l'année et même plusieurs fois dans l'année. Il serait faux de croire que l'usage n'est pratiqué qu'avant et pendant le moussem. Toutes les fêtes de famille d'une certaine importance, les moussems, enfin toutes les manifestations de la secte sont accompagnées d'exercices de ce genre qui n'obéissent sur ce point à aucune règle précise. En second lieu, les « frrâsa » ne pleurent jamais la bête qu'ils viennent de déchiqueter. Ils se livrent à la « frïssa » sans se croire obligés de manifester bruyamment leurs tristesse pour « soustraire le clan à la responsabilité du meurtre ». Bien que pendant le moussem tous les instincts soient déchainés, on ne peut pas dire non plus que les 'Aïssâoua, après une tristesse excessive, laissent déborder leur joie d'avoir absorbé la vie sacrée dont la substance du totem était le véhicule (2) et se livrent à des orgies comparables aux Bacchanales ou aux Saturnales de l'antiquité. Il est hors de doute que la promiscuité continue d'êtres exaltés par la foi donne à la fête du Mouloûd un caractère orgiastique tout particulier. On n'a pas remarqué cependant que la prostitution, en signe d'allégresse, y était érigée en principe. Aucun rite sexuel ne s'observe au cours du Mouloûd et surtout après la consommation de la « frïssa ». Entre Sboûa' et Ibiât, il existe bien durant le moussem une familiarité constante, peut-être favorable à la multiplication des rapports entre eux. Mais doit-on en conclure que cet état de choses résulte de l'absorption du totem? N'a-t-on pas observé plus haut que le sang de la « frïssa » s'accompagnait de « tabous » énergiques interdisant l'accomplissement durant le moussem de toute faute grave? En dernier lieu, on notera que le clan des « sboûa' » et des Ibiât n'est pas le seul à dépecer la bête sacrifiée; les « dhiâb », les « nmoûra » et les « qthoûth », peut-être aussi les « sboûa' » y participent également. Or s'il s'agissait d'un repas véritablement totémique, pourrait-on concevoir que plusieurs clans différents puissent à la fois dévorer la même victime. Du reste, ce n'est pas un mouton qui devrait être déchiré en principe, mais un lion pour les « sboûa' », une panthère pour les « nmoûra » et un chacal pour les « dhiâb ». En l'espèce, les 'Aïssâoua devraient agir comme les femmes Thraces, les Bassarides, initiées au culte d'Aetéon, qui

(1) Cf. S. Reinach, op. cit., tome III, p. 50.

(2) Cf. Sigm-Frend, op. cit., p. 791.

se déguisaient en renards pour déchirer et dévorer le renard sacré ou comme les Ménades qui se couvraient de peaux de faon pour dépecer un faon (1). Dans la « frîssa », l'élément capital du repas totémique fait défaut : l'animal sacré du clan.

Ces diverses constatations nous portent à penser qu'il n'est nullement nécessaire d'invoquer la théorie du totémisme pour expliquer le rite sanglant des « frîssa ». Ainsi que l'exprime Van Gennep, ce rite est la conséquence directe de stipulations fondamentales de la secte; les sboûa' et les lbiât comme les diâb et les nmoûra mangent de la viande crue parce que tenus d'imiter les mœurs et les manières d'être des lions et lionnes, des chacals et des panthères, c'est-à-dire d'animaux carnivores par excellence. Ce rite est donc pour les « frîssa » 'Aïssâouâ le moyen le plus sûr de prouver leur identification complète avec les fauves qu'ils représentent. Il est plus encore car, ne l'oublions pas, il possède quelques-uns des caractères les plus typiques du sacrifice communiel. La « frîssa » n'est donc pas l'animal totémique, le dieu primitif lui-même qui, par sa mise à mort et son absorption, entretient et renforce la communion intime du clan avec la divinité. Cette « frîssa » est néanmoins sacrée par suite de la Baraka du Chîkh qui l'impreigne et qui s'échappe avec son sang, « ce liquide chaud, de couleur voyante, qui emporte avec lui le principe caché de la vie et le disperse dans le monde des choses invisibles ». En la déchirant, en l'absorbant et en se maculant de son sang, les 'Aïssâouâ accomplissent là un rite qui semble avoir perdu toute signification et qui n'est plus que la parodie grotesque de l'antique sacrifice communiel.

2° Les « Dhiâb »

Avec le lion, la figuration animale la plus curieuse et aussi la plus complexe du moussem « 'Aïssâouî » est celle du « dhiâb ». Les femmes l'appellent « Thâleb Yousof », les hommes « dhiâb » tout court et les Berbères « Oûchchn » ou « Thâleb Yousof ». Seule l'appellation de « Thâleb Yousof » présente pour nous quelque intérêt et nous devons y revenir plus tard. Tels des frères quêteurs (2), ces « dhiâb » ont pendant le mois

(1) Q. Salomon Reinach, op. cit., tome III, p. 41.

(2) L'usage des quêtes n'est pas un fait isolé. Boujoloûd, par exemple, rend visite le soir même de l'achura à tous les notables de la région. Il est accompagné de musiciens et d'une troupe nombreuse d'enfants. La quête est toujours fructueuse; figurants et musiciens reçoivent en chemin des œufs, des morceaux de viande et des pièces de monnaie. Ils se partagent l'argent, mangent la viande ou la revendent. — Cf. Laoust, Le Carnaval berbère, *Hespéris*, année 1921, 3^e trimestre, p. 264.

d'achour mission de faire des collectes dans les douars. Escortés par des joueurs de hautbois et de tambourins et d'une suite nombreuse d'enfants bruyants, ils vont de tente en tente, parodiant fort habilement les diseurs de bonne aventure, tenant des propos grotesques et imitant avec un certain succès leurs frères chacals. Tous les personnages Makhzen et les notables de la tribu reçoivent leur visite et ont à cœur de se montrer larges. En général, ces collectes sont fructueuses. Les moutons recueillis sont égorgés par le moqaddem, le jour même du départ de la « thâifa » pour le moussem. Les victuailles sont emportées à Miknâs, dans les maisons des descendants du « Chikh » où les « dhiâb » ont leurs entrées libres. Le rôle de pourvoyeurs leur a valu le nom d'« 'abid d'Oûlâd ach-chikh » (1).

Avant le départ des « Thâifat », les moqaddems offrent plusieurs moutons en « frissa ». Les « dhiâb », en l'honneur desquels ce repas sanglant est donné, se livrent autour de la bête une bataille furieuse. On les prendrait volontiers pour de véritables chacals se disputant leur proie. Si, au cours de la mêlée, quelques horions sont échangés, les « dhiâb » s'en remettent, après la lutte, à la décision du moqaddem qui, très souvent, use du bâton pour se faire respecter. La scène est toujours agrémentée de cris désagréables, le « Kih » des chacals que les « dhiâb » reproduisent à la perfection. Lorsque la bête est suffisamment étripée, les « Sboûa' » font leur apparition. Cette arrivée précipitée provoque alors une débandade générale dans le clan des « dhiâb » qui se dispersent, laissant l'animal entre les mains des nouveaux venus.

Si le mouton offert est vivant, ce qui arrive lorsque le moqaddem n'est pas là pour l'égorger, les « dhiâb » ne sont guère embarrassés. L'un d'eux renverse la bête d'un violent coup de pied puis la saisit par une patte de derrière, la soulève et lui enfonce les doigts dans la partie inférieure de l'abdomen. La pauvre bête tente bien de s'enfuir, mais les terribles « dhiâb » n'ont de cesse qu'ils ne l'aient entièrement vidée. A ce repas de fauves, les « dhiâb » qui célèbrent la prière s'abstiennent de prendre part.

Mettant leur rusé traditionnelle au service de la confrérie, les « Dhiâb » sont d'étranges voleurs qui commettent leurs larcins en vue d'un rachat. Lorsque les « tâôûaif » se dirigent vers Miknâs, les vieux « dhiâb » sont chargés la nuit de la surveillance des tentes. Profitant du sommeil de leurs

(1) Ce métier convient surtout aux « dhiâb » déjà âgés. En arrivant à Miknâs, ils déposent leurs provisions dans les maisons des descendants du Chikh où ils sont reçus tous les ans. On les accueille toujours avec joie car ils deviennent les auxiliaires dévoués des « Khoddams » avec lesquelles ils allument le feu, découpent la viande, égorgent les poules et roulent le couscous. Les « Chikh » ne mangent pas avec les invités; ils ont pour mission de leur servir les plats et de leur voler souvent les morceaux les plus appréciés. Les « Khoddams » ne sont pas non plus exemptés de leurs farces : sucre, thé, œufs, ne tarderaient pas à disparaître si la vigilance des cuisinières n'en imposait point à ces rusés compères.

frères, ils font main basse sur ce qu'ils trouvent, sandales, chaches, montres, etc..., enferment le tout dans un sac qu'ils confient à un des leurs. Le lendemain matin, aux premières lueurs du jour, le « crieur public » passe dans le campement pour signaler la présence des « dhiâb » à l'attention des fidèles. Aussitôt on s'occupe de chercher ce qui a pu être soustrait et l'on s'adresse directement aux auteurs du larcin pour en obtenir la restitution (1). Autrefois, on leur donnait, en récompense, un « dirh'm » ; cette expression est encore usitée dans les Banî Hasan où l'on emploie aussi pour désigner cette offrande le nom d'Oûqia ach-chikh. Chez les Berbères, le mot purement arabe de « dirhem » est ignoré et l'on remet aux « dhiâb » des « sbia'ât » ou des « grouch » (2). Le chacal est loin, sans nul doute, d'être un personnage religieux ; il n'en présente aucun des attributs. Il est plus simple de le considérer comme le sosie de ce voleur sacré qui s'empare, au cours des mariages berbères, des sandales et des effets des jeunes mariés (3).

Le rôle de « Dhîb » se complique aussi, nous venons de le voir, de celui de gardien du clan. A ce titre, il doit s'efforcer de déjouer les ruses des voleurs professionnels dénommés « Frrâkcha », (pluriel de « Ferkoûchi ») (4). Il n'est pas inutile de souligner cet antagonisme marqué entre le voleur sacré admis par la société et le voleur professionnel exclu par elle. Pour échapper à la vigilance de ces fidèles gardiens, les « frrâkcha » se déguisent comme eux et les suivent dans leurs expéditions nocturnes. Rien ne les distingue d'eux si ce n'est qu'ils volent non pas en vue d'un rachat, mais pour en tirer un profit immédiat. Surpris et reconnus, les malfaiteurs sont sur-le-champ ligotés et mis dans l'impossibilité de nuire jusqu'à l'aube. A ce moment, ils sont présentés au moqaddem qui les questionne, les identifie et les livre ensuite à la fureur des « dhiâb ». La punition est toujours exemplaire.

(1) Très souvent, les « dhiâb » s'oublient et prennent leur rôle trop au sérieux. Les vols qu'ils commettent sont alors fréquents. On a remarqué que pendant le mois d' 'achour la proportion de « dhiâb » condamnés pour vols à la tire sur les marchés et dans les douars était relativement relevée.

(2) Parfois, on ne leur remet pas d'argent mais on leur achète des gâteaux et notamment cette pâte blanche et sucrée dite « Hlâoua ». Les 'Aïssâoua aiment tout ce qui est sucré. Nous avons vu plus haut avec quel empressement ils se jetaient sur les plats de miel ou de « roûtna ».

(3) Cf. J. Herber, op. cit., p. 292. Cette coutume n'est pas spéciale aux Berbères, on la retrouve à Salé et dans les Banî Hasan.

(4) Le terme « Frrâkcha » est le nom d'une fraction importante du Gharb, où le vol est devenu, pour tout le monde, un métier lucratif. Les « Frrâkcha » passent, en effet, pour être des voleurs très habiles. Leur nom s'applique maintenant par extension, à tous les malfaiteurs de quelque origine qu'ils soient. On les appelle aussi « Qbbâghîn al Ahmar » parce qu'ils ont l'art de maquiller un âne en un clin d'œil et de le rendre méconnaissable. Le vol chez les Frrâkcha est enseigné aux jeunes enfants. Chaque douar de la fraction possède un moqaddem qui préside à l'enseignement. En général, les moqaddems sont des voleurs à la tire remarquables. Leur habileté est telle qu'ils peuvent soustraire une « chokâra » sans que celui qui la porte s'en aperçoive.

Les chacals du Chikh sont des bouffons consommés. Par groupes de trois ou de quatre, ils vont, durant le moussem, de maison en maison, récitant le Dhikr et accomplissant toutes sortes de grimaceries, sautant les uns sur les autres et faisant le simulacre de se mordre entre eux. Certains déambulent silencieux, à travers les rues, à la manière de masques, faisant admirer sans doute la bizarrerie de leur accoutrement. D'autres, avec une expression remarquable, mimant le thâleb exorciste ou le diseur de bonne aventure. Munis de carnets et de crayons, ils offrent leurs services aux passants. Leurs prédictions grotesques et inintelligibles font éclater de rire les badauds massés sur les trottoirs : « Kalh aloû masaloû oûal kafsîhî oûal qîhî oûal ghîhî oûal salamoû oûal Hamdoû lillah Rabb al 'alamîn », disent-ils en faisant mine de fixer leurs regards sur la main qu'on leur tend. Leur savoir, à vrai dire, se réduit à peu de choses et il serait exagéré de les prendre pour de véritables voyants. On notera également que ces « dhiâb » connaissent, pour la plupart, les premières « sourates » du Coran. Le nom de « Thâleb Yousof », qui leur est donné, semble ainsi se justifier. Dans le Gharb, très peu de « tholba » acceptent de figurer un animal autre que le chacal. Rares sont ceux qui, par exemple, se font « sboûa' ». L'interdiction de manger de la chair crue leur fait rechercher un rôle où ils n'ont pas à se mettre en contradiction avec le chraa. Celui de « dhîb » leur sied parfaitement car, tout en ne se livrant pas à la « frîssa », ils peuvent sans inconvénient mettre leur science magique en pratique (1).

Dans le cimetière d'Ibn 'Aïsa, pendant le miloud, les « dhiâb » ont la mission de garder le quartier de leur « thâïfa ». La règle veut que les « dhiâb » d'un moqaddem ne puissent s'aventurer dans le quartier d'un autre; ceux qui y enfreignent sont châtiés sévèrement par les « sboûa' » du clan visité, lesquels se précipitent sur les intrus et mettent s'ils les saisissent, leur « oûndîa » en pièces. On s'explique ainsi la terreur que les « sboûa' » inspirent à nos pauvres « dhiâb »; ceux-ci éludent tout sujet de querelle avec eux. S'ils tombent en leur pouvoir, ils doivent chercher le salut en faisant le mort (2). Les Dhiâb se jouent entre eux de mauvaises farces. Si l'un d'eux aperçoit certains de ses collègues en train de deviser ou de manger tranquillement, il pousse le cri aigu de « kîh » et s'enfuit à toutes jambes. Aussitôt, les « sboûa' » quittent précipitamment leur quartier et tombent sur nos « dhiâb » qui reçoivent séance tenante une pluie de coups. En entendant le brouhaha de la dispute, les « lbiât » interviennent en médiatrices et protègent de leurs corps les « dhiâb » qu'elles appellent

(1) Les femmes des Banî Hasan s'en remettraient à eux pour l'établissement de leurs charmes.

(2) On emploie, en arabe, l'expression « Iqtha' an-nafs » — « Il arrête sa respiration ».

« nos enfants ». La fureur des lions s'apaise alors; les « dhiâb » ont obtenu « l'Aman »; ils peuvent se retirer et recommencer leurs farces. Ainsi une grande familiarité semble régner entre les « Ibiât » et les « dhiâb »; dans maintes circonstances, ces deux espèces animales se prêtent mutuelle assistance contre les sboûa', ce qui fait supposer l'existence d'un lien étroit de solidarité entre elles.

Le nombre des « dhiâb » varie selon l'importance de la « thâïfa ». A Miknâs, on en compte trois par « thâïfa »; dans les Banî Hasan, le nombre peut dépasser la dizaine; sans être jamais inférieur à six (1). Il existe des « Caïds adh-dhiâb ». Ces chefs de clan, désignés par les moqaddems de « thâïfa », sont peu nombreux, on en compte un par six ou sept « thâïfât »; ordinairement ils sont très âgés et se distinguent des autres « dhiâb » par la longueur de leurs chapelets de coquilles d'escargots. Les « dhiâb » qui en dépendent leur marquent un respect profond. C'est à eux qu'ils confient le règlement de leurs petites querelles; ils ne s'adressent au moqaddem que lorsque les discussions prennent une tournure trop grave. Les caïds adh-dhiâb pendant le Miloud ont une grande autorité sur les membres de leur clan. Leurs prescriptions ne sont jamais enfreintes car ils savent, quand il le faut, faire usage du bâton tout comme les moqaddems d'ailleurs (2).

L'accoutrement des « dhiâb » est burlesque au possible. En plus de « l'Oûndîa » et du « srouâl », ils portent une chachîa de couleur rouge, terminée en pointe, à laquelle sont adaptées des queues de chacals ou de moutons et quelques coquilles d'escargots (3). On assure que, cette année, les « dhiâb » berbères lancèrent la mode de porter sur leur chachîa des glaces, des têtes de pain de sucre et des dattes sèches. Très fiers de leurs innovations, d'aucuns y fixèrent soit une multitude de « groûch » ou des dessins de cauris, soit des photographies, des cartes postales ou des fleurs artificielles. Plus astucieux, d'autres attachèrent sur les côtés de ces coiffures de gigantesques cornes de bœufs ou des pattes de chacal et de renard. On a vu aussi des « dhiâb » porter, en guise de chachîa, des sortes

(1) Au cours du dernier moussem, nous avons remarqué la présence de « dhibât » dans certaines Thâïfât des Banî Hasan. Leur nombre serait très restreint.

(2) Il est de coutume que les 'Aïssâoua fassent précéder le serment qui leur est déféré de la formule : Man châkka Khâfa-oûa man dâssa khâfa. « Celui qui doute a peur, celui qui trompe a peur. » Il est rare que les coupables prononcent cette formule d'engagement, ils préfèrent reconnaître leur faute et payer une amende au moqaddem plutôt que de braver la colère du Chikh.

(3) Selon S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, tome II, p. 107, les Thraces portaient sur la tête des peaux de renard destinées, suivant Xénophon à les protéger du froid. Ces peaux formaient de grands capuchons recouvrant à la fois la tête et les oreilles; elles étaient couronnées au sommet par une pointe et la queue de l'animal retombait par derrière comme une crinière. Parfois, les pattes nouées sur le devant du cou faisaient office de jugulaire (Hérodote, VII, 75; Xénophon, *Anab.*, VII, 44).

de calottes de feuilles de roseaux tressées grossièrement. A part cela, nos chacals se parent depuis longtemps déjà de boucles d'oreilles de doum et d'interminables colliers de coquilles d'escargots (1). Une sacoche de fibres de palmiers, déchirée et percée, portée au côté, complète ce bizarre déguisement (2). Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'usage des colliers d'escargots est fort peu répandu chez les 'Aïssâoûa de la plaine. On attribuerait le fait à la rareté de ces gastéropodes dans les Bâni Hasan. Les Shâim et les Mokhtâr iraient notamment en chercher dans le Jbl Oûtita et dans le Zerh'oun. Il n'en est pas de même des Berbères qui n'éprouvent aucune peine à s'en procurer. Aussi trouve-t-on chez eux des dhiâb exhibant jusqu'à deux chapelets différents : le premier confectionné avec des coquilles d'escargots de grosses dimensions, de l'espèce dite « ar-rôumîya » ; le second avec des coquilles plus petites, plus effilées, en forme de cartouche et de couleur blanche, appelées par les indigènes « Al 'açrîya ». Ces chapelets ont reçu le nom de « Tsâbih » ou de « Zlag ». Ils sont portés en bandoulière sur le côté gauche et jamais sur le côté droit. Le premier de ces chapelets est souvent pourvu de deux queues de lapin ou de lièvre dont la présence reste fort énigmatique (3).

Ainsi, à l'analyse, la personnalité du « dhîb » 'Aïssâoûi apparaît très complexe. Si l'on réunit les traits dégagés de cette étude, on arrive à constater qu'il se présente sous deux aspects distincts :

1° Celui du « dhîb » proprement dit, participant à la « frissa » avec ses frères animaux, « sboûa' », « nmoûra » et autres, se maculant de sang et subissant l'hostilité du « sba' », animal particulièrement redoutable et méchant pour lui ;

2° Celui d'un personnage fort curieux, à la fois quêteur, voleur sacré, chasseur de « frrâkcha » et bouffon.

Il est indéniable que le « dhîb » 'Aïssâoûi ne s'écarte nullement du

(1) A Rîch et dans les Jbbâla, le « dhîb » ne porterait aucun déguisement ; dans le Sud, au contraire, il apparaît toujours orné de colliers d'escargots et de queues de chacals. Les « dhibât » des Banî Hasan sont parées également de colliers d'escargots, de boucles d'oreilles de doum et d'une chachîa rouge.

(2) Après le Miloud, nos « dhiâb » conservent pieusement leur déguisement qu'ils ne sortent plus qu'à l'occasion des fêtes importantes. Tarboûches, qalaât adh-dhîb, m'fâtal addoûm, tsâbih al-bboûcha, tout est renfermé soigneusement avec l' « oûndîa » et le « s'roûâl » dans une caissette spéciale.

(3) Le dhîb Hamdoûchi n'a rien de commun avec le dhîb 'Aïssâoûi. Aucun signe extérieur ne le distingue, ni tarboûche, ni collier d'escargots ni enfin peaux de renard ou de chacal, c'est tout simplement un adepte qui représente un animal sans être exactement fixé sur le sens du rite qu'il pratique. Il apparaît nettement que le « dhîb » Hamdoûchi est un transfuge de la secte voisine. A l'inverse de ce qui se passe chez les 'Aïssâoûa, le dhîb Hamdoûchi n'a nullement l'allure du bouffon ni même du chasseur de Frrâkcha. Il lui arrive parfois de voler des objets qu'il rend contre rançon, mais c'est là sans doute le dernier vestige d'un geste qui a perdu toute signification.

rôle qu'il est tenu de jouer. Avant toute chose, il imite les faits et gestes de cet animal rusé qu'est le chacal. Sans doute, le « dhîb » est moins fertile en ruse que son frère des champs; il semble néanmoins suffisamment dangereux pour que tout le monde se défie de lui. La place qu'il prend auprès du « sba' » est significative; aucune autre figuration ne la lui dispute. Le personnage central de la scène 'Aissâouîya est toujours associé au « dhîb » et n'apparaît guère sans ce compagnon. Ensemble, ils déchiquent leur proie et quoique ennemis, il ne leur arrive que très rarement de vivre séparés. Mais à l'inverse de ce qui se passe dans la fable berbère, le « dhîb » n'a jamais le dessus; ici le fort l'emporte sur le faible (1). Moins habile que dans le conte, le « dhîb » prend auprès du « sba' » figure de souffre-douleur. Ses tromperies ne réussissent pas toujours, il est en fin de compte très souvent mis à mal malgré l'aide amicale des « lbiât »; « klâb », « hllâlf », « jmâl » et autres n'auraient que faire en pareille galère.

Mais là n'est pas le trait dominant du personnage. Durant le Moussem, le « dhîb » s'occupe de restituer contre rançon les objets qu'il a volés à ses collègues. Ce rôle paraît déjà l'absorber beaucoup. Le « dhîb » a l'apparence d'un voleur sacré dont les exploits demeurent impunis. Jamais, il ne viendra à l'idée d'un notable de porter plainte contre le « dhîb » qui lui a enlevé, quelques jours avant le moussem, un des plus beaux spécimens de son troupeau. Ses plaisanteries, ses farces sont supportées sans récriminations. Il est un peu comme Ba-Chîkh qui pénètre dans tous les intérieurs, frappe les gens de son bâton et répand de la cendre sur la barbe de ceux qui se laissent prendre (1) ou encore comme le Boûjloûd qui poursuit les enfants effrayés à sa vue et touchent tous ceux qui se trouvent à portée de ses longues baguettes (2). Les coups que portent ces personnages burlesques paraissent être pour ceux qui les reçoivent comme une sorte de bénédiction. Les « dhiâb », eux, ne frappent point, mais les vols qu'ils commettent, loin d'indisposer leurs victimes, mettent au contraire ces dernières en mesure de se croire purifiées. « Ils appartiennent sans doute à la famille sans nom de ces voleurs étranges qui s'efforcent comme eux de commettre des larcins simulés au cours des mariages berbères et qui s'emparent des pantoufles des mariés et de bien d'autres choses encore, mais en vue d'un rachat. » Pour bien marquer la nuance, on signalera que les « dhiâb », au contraire des Berbères, n'opèrent qu'avant et pendant le moussem. Leur activité se trouve, de ce fait, très

(1) Cf. H. Basset, *Essai sur la Littérature des Berbères*, pp. 218 et suiv.

(2) Cf. Laoust, *Le Carnaval berbère*, p. 279.

(3) Ibidem, p. 262.

limitée, mais quelle est donc la signification de ce rite étrange? Les vols sont-ils commis dans le but de purifier le clan ou plutôt les membres du clan? L'explication semble logique et s'accorde parfaitement avec celle que donne Westermarck (1) des vols simulés chez les Berbères. Elle se trouve aussi renforcée par le fait que les « dhîâb » n'accomplissent leurs méfaits qu'à l'époque du moussem, avant le traditionnel pèlerinage. Pseudo-voleurs sacrés pour le clan, nos dhîâb simulent les larcins dans le but peut-être de purifier la communauté pour mieux entretenir l'union intime de cette dernière avec la « Divinité ».

On comprend maintenant qu'ils mettent tant d'acharnement à traquer les « frrâkcha », ces êtres si peu intéressants. C'est la lutte du voleur sacré contre le malfaiteur nuisible à la secte. En même temps qu'il purifie le clan par ses larcins, le dhîb le protège contre les ruses de ces trouble-fête que sont les voleurs professionnels.

Le côté comique du dhîb n'échappe pas non plus à notre attention. Il suffit à lui seul à distinguer la figuration. Le « dhîb » contrefait le « thâleb ». Tantôt diseur de bonne aventure, tantôt voyant, il parle peu, mais ses propos sont émaillés d'obscénités. Il écrit peu aussi; ses caractères, tracés sur d'affreux bouts de papier, sont indéchiffrables. Il serait erroné de le prendre pour un vrai « thâleb ». Il ne fait que l'imiter pour le rendre grotesque; c'est un faux thâleb. Le thème paraît d'ailleurs assez généralisé; les 'Abîd ar-rmâ, ces bouffons des souqs berbères en font une de leurs comédies préférées. La diseuse de bonne aventure est reproduite à Fez en même temps que d'autres types très populaires comme le juif, le derqâouî hurleur, le cadî et la cheikha en vogue (2). Par bien des côtés, le « thâleb » si sûr de sa science, si infatué de sa personne, apparaît ridicule.

Le « dhîb s'est emparé de ce thème favori pour apporter peut-être un peu de gaieté dans ces fêtes du Moûloûd où l'exaltation mystique demeure la note prédominante. Ce « thâleb » est loin toutefois de montrer une grande variété dans ses bouffonneries. Toujours les mêmes gestes, toujours les mêmes mots, c'est un comique au répertoire monotone peu nuancé. Chez lui, on observe peu d'esprit d'à-propos, aucun scrupule aussi ni aucune pudeur (3). L'astuce tient lieu de morale et justifie tout. Ses

(1) J. Herber, *Les Hamâdcha et les Dghoûghîyn*, p. 232. — E. Westermarck, *Les Cérémonies du Mariage au Maroc*, trad. J. Arin, Paris, Editions Leroux, 1921, pp. 112, 116, 179, 205, 235, 284.

(2) Dans les Oûlâd Rchaïch, près de Khenchla, un personnage couvert de vieux habits, portant un chapelet de coquilles d'escargots et sur le dos un couffin rempli d'épines, se donne comme devin et déclare revenir de la Mekke. — Cf. Doutté, op. cit., p. 504.

(3) Le dhîb n'a aucun scrupule; il tend la main sans rime ni raison. Il n'a pas de

grimaceries se réduisent à peu de choses; sur ce point, il est loin d'être comparable aux émules de Si Jha, Boû Chkrân, Boû Na'as, Boû Kerch et tant d'autres.

On ne saurait nier non plus le caractère grotesque de son accoutrement. Tout dans sa mise prête à rire (1). Sa chachîa rouge si curieusement ornée se remarque déjà chez le Chkhchkh (2), les Gnâoûa, les 'Abîd armâ et les comiques de foires, et semble être la coiffure de prédilection de tous ceux qui, chez nos Marocains, font métier de provoquer l'hilarité. Les queues de renards et de chacals sont portées par les Gnâoûa, ces nègres aux gestes désopilants et aux danses burlesques (3). La sacoche de fibres de palmier s'observe de même chez le Ba Chikh et le Boû Lefdam (4). Mais l'accessoire le plus curieux de son déguisement est encore le collier de coquilles d'escargots. On a reconnu que l'escargot ou tout au moins sa coquille jouissait dans ce pays d'une faveur peu commune. Le Boû loûd s'en pare orgueilleusement (5). Dans les Hahâ un personnage revêtu d'une peau de bouc porte fièrement à son cou un collier d'escargots (6); dans les Oûlâd Rchaîch, près de Khenchîla, le personnage costumé en vieux mendiant exhibe aussi un chapelet de ce genre. A Tlemcen, les jardiniers suspendent à l'Ançra des colliers de coquilles d'escargots aux branches des poiriers (7). Sans doute le « dhîb » a capté l'usage inconsciemment. Il semble même qu'il l'ait fait très tôt, plus tôt peut-être que pour certains autres accessoires de son habillement. La coquille d'escargot

pudeur non plus, car bien qu'a Miknâs où une certaine retenue s'impose, il fait parfois les gestes les plus grossiers.

(1) Comparer les dhiâb-'Aissâoûa aux Korodouga Bambara. Cf. J. Henry, op. cit., pp. 122 et 123. Comme les dhiâb, les Korodouga s'habillent de façon grotesque. Ils portent de longs chapelets de fèves rouges plusieurs fois enroulés autour du cou ou passés en bandoulière et se croisant et recroisant sur le dos, sur la poitrine. Chacun d'eux suit du reste sa propre inspiration. Les chapeaux sont faits d'un bouquet de plumes, d'ailes de vautours, de canards et même d'oiseaux entiers avec, autour, pour mieux orner, des fèves rouges, des crânes de rats, des becs d'oiseaux, des griffes, des osselets qui s'entrechoquent avec un bruit sinistre. On voit qu'ils apportent dans leur toilette la même fantaisie que les dhiâb et parmi eux, il y en a pas un qui ne fasse le « clown ». Ils courent les uns aux autres, hurlent des obscénités, secouent avec furie leurs calebasses à queue ajourées, remplies de pierres et soufflent sans répit dans des mirlitons faits de queues de courges.

(2) Cf. H. Basset, op. cit., p. 179.

(3) Cf. Laoust, p. 275.

(4) Cf. Laoust, pp. 279 et suiv.

(5) Ibidem, p. 262.

(6) Cf. Doutté, *Magie et Religion*, p. 507.

(7) Cf. Destaing, *Fêtes et Coutumes saisonnières*. A Ammi Moussa, ces mêmes colliers sont passés au cou des moutons (cf. Laoust, *Les Feux de joie chez les Berbères de l'Atlas*, p. 23); chez les Aît Tagemmoût, le mannequin que l'on promène à l'Achoura et qui est la réplique grossière de notre bonhomme Carnaval, est paré de colliers d'escargots (Ibidem, p. 23).

paraît, chez lui, l'emporter sur le cauris, si prisé cependant des Hamâdcha, des H'ddâouâ et des Gnâouâ. Faut-il reconnaître à l'escargot une influence en quelque sorte purificatrice et protectrice, une sorte de pouvoir d'expulser le mal, de conjurer les maléfices? Le sens du rite n'est pas décidément fixé.

En somme, il n'est pas exagéré d'avancer que la personnalité du dhîb est très fouillée, compliquée à souhait. On ne peut s'expliquer comment de simple « dhîb », il est devenu voleur sacré, chasseur de frrâkcha et surtout comique. Est-il le bouffon de la confrérie? Ceci est probable; en ce cas, il n'est pas seul; on verra plus loin qu'un autre personnage fort énigmatique, l'aththâr, paraît lui disputer la place. Quoi qu'il en soit, le « dhîb » semble n'avoir été à l'origine qu'une imitation servile de son frère des champs; par la suite, sa personnalité s'est grossie par la juxtaposition de rites empruntés probablement au folklore local. On retrouve surajoutés à l'usage ancien d'imiter le chacal, une foule d'autres usages qui n'ont rien à voir avec le rôle que l'Aïssâouî est obligé de jouer. Sans doute que la représentation du « dhîb » s'est prêtée, mieux que toute autre, à cette captation de rites étranges. Rien ne rappelle, même de loin, le rôle de victime expiatoire qu'il joue encore dans quelques tribus (1). Sous son accoutrement, il offre l'aspect d'un type purement carnavalesque. Curieuse est la constatation qu'aucune autre figuration animale chez les 'Aïssâouâ n'a subi davantage l'influence du milieu. Cette anomalie s'explique peut-être par le fait que le chacal est bien le héros de la race autochtone. On sait que la littérature animale des Berbères est centralisée autour de cette bête qui est pour eux ce qu'est le renard pour les Européens (2). A la fois trompeur, rusé et astucieux, le chacal incarne bien les qualités et les défauts de la race. On conçoit alors que le « dhîb » ait connu tant de succès dans le pays. Indubitablement, le Berbère éprouve un plaisir marqué à le voir figurer dans le cortège et tend à vouloir le déguiser à son goût et à en faire une sorte de masque grotesque, fort différent du dhîb originaire.

3° Les Nmoûra

La panthère que les 'Aïssâouâ figurent porte le nom de « nmr », pluriel « nmoûra ». Aucun autre terme tant berbère qu'arabe n'est usité par la confrérie pour désigner ce frère animal. Les « thâouâif » de Fez et de Miknâs n'auraient point de « nmoûra ». Celles-ci ne paraissent être

(1) Cf. H. Basset, p. 211.

(2) Ibidem, p. 209.

connues que dans les Guerrouân, les Zemmoûr, le Haoûz, les Bâni Hasan et surtout le Gharb. Dans ces régions, chaque « thâïfa » 'Aïssâouïya posséderait deux nmoûra, nombre très restreint par rapport à celui des autres figurations. On ne connaît pas de n'mr du sexe féminin; sur ce point, la similitude est complète entre les « nmoûra », les « Klâb » et les « qthouûth ». Les 'Aïssâouïa questionnés à ce sujet ne donnent aucune explication susceptible d'être retenue. De même que les autres frères animaux, les « nmoûra » ne portent chez les Bâni Hasan et dans le Gharb que l'« Oûndîa » et le « srouâl », vêtements confectionnés, nous nous en rendons compte pour la célébration du moussem, et portés par tous les 'Aïssâouïa dignes de ce nom. Au temps où les panthères pulullaient encore dans le voisinage de Miknâs, il est hors de doute que les « nmoûra » des 'Aïssâouïa devaient se vêtir de leurs dépouilles. On nous a signalé qu'à Safi cette pratique de porter des peaux d'animaux n'était pas encore perdue et que les « nmoûra », notamment, exhibaient des lambeaux de peaux de panthères. Chez les Berbères Gueroûân, M'Jath et Banî M'Thîr, les nmoûra 'Aïssâouïa se présenteraient par contre sous les traits d'individus vêtus de longues « qchâba » et de « srouâl » de toile blanche, marquées de taches multicolores faites à l'aide de goudron, de henné, de safran et de poudre. Durant le Moussem du Miloud nous avons bien essayé, mais en vain, d'en voir. Les 'Aïssâouïa affirment qu'ils existent. En ce cas, il n'y a aucun doute à avoir sur l'identification du personnage.

Dans le carnaval de Marrâkech, ce type apparaît sous un déguisement analogue (1). Il est signalé aussi à Rabat et à Salé (2). A Fjj Mzala, en Algérie, il y aurait des déguisements avec peaux de bêtes : panthères, lapins, etc... (3). Dans le J'rid, les enfants s'amuse à imiter la panthère; nus jusqu'à la ceinture et enduits de plâtre ou de farine, ils se livrent à mille contorsions (4). Mais le rite s'est conservé surtout chez les Mjâth de Miknâs. Les anciens de la tribu racontent que jadis des 'Abîd ar-rma venant de la montagne, au printemps, apportaient à leurs amis de la plaine des peaux de lion et de panthère. Pour fêter leur venue, ils se déguisaient alors en lion et en panthère et se promenaient de tente en tente pour divertir les gens. Leur plus grande occupation était de faire des quêtes et aussi d'effrayer les enfants et les femmes. Aujourd'hui, à défaut de peaux, les « nmoûra » se procurent des pièces d'étoffe blanche qu'ils découpent, cousent à la façon de costumes de clown et marquent de

(1) Cf. Laoust, p. 305.

(2) Ibidem, même page.

(3) Cf. Doutté, *Magie et Religion*, p. 506.

(4) Cf. Doutté, p. 306.

taches multicolores; le figurant marche à l'aide de deux bâtons, on le nomme « Aghoùlias », c'est-à-dire la panthère (1). Il est facile de constater que le « nmr » 'Aissâoùî a adopté le déguisement de ce type carnavalesque. Cette adoption ne peut être que récente, car, il y a quelques années seulement, les nmoûra, au dire des 'Aissâoua mêmes, ne revêtaient que leurs traditionnels « oûndia » et « srouâl ».

Par suite de la spécialité adoptée par lui le jour de l'initiation, le frère représentant le rôle de panthère est tenu de participer à la « frissa » et de la déchiquter comme les « sboûa' » et les « dhiâb ». Les nmoûra font mauvais ménage avec les « lbiât ». Si une « lbia » s'empare de la frissa qu'un nmr dévore, ce dernier lui saute dessus et la frappe. Parfois les rencontres de « lbiât » et de nmoûra se terminent par de furieuses disputes. Si les « nmoûra » ont le dessus et que la punition qu'ils infligent à leurs adversaires est trop sévère, les moqaddems les châtient à leur tour. On dit que les « nmoûra » sont les véritables mangeurs de viande crue et ils sont donnés comme ne craignant nullement les graves conséquences qui peuvent résulter pour eux de cette absorption voulue (2). La férocité du nmer est sans exemple. L'Aissâoùî qui le représente s'identifie complètement à lui et peut commettre parfois les pires atrocités. On connaît l'histoire de ce nmr qui, un jour, en Tunisie, mis au défi par le Bey, déchira littéralement son enfant (3). Sans être aussi féroces, les « nmoûra » du Maroc n'en sont pas moins terribles. Aucune farce n'est à leur goût et les « dhibs » qui s'aventurent à leur voler quelque chose s'exposent à la punition la plus sévère. Ils ne prennent jamais part à leurs amusements et vivent à l'écart comme la bête sauvage qu'ils figurèrent. Lorsqu'ils subissent le « hâl » pour la première fois, on doit les enfermer pour les empêcher de se livrer à des actes de cruauté. Il n'est pas à notre connaissance, cependant, qu'au Maroc, des nmoûra aient éventré leurs propres enfants. Tous les ans, à l'époque du Moussem, les bruits les plus fantaisistes courent dans le peuple, on parle d'individus complètement dévorés par les Shâïm

(1) Cf. Laoust, p. 306. Tous ces rites carnavalesques dans lesquels figurent des types imitant des animaux sauvages tels que le lion et la panthère, rappellent l'époque, dit M. Laoust, où les indigènes avaient recours à des pratiques de magie pour éloigner de leur contrée les bêtes sauvages qui y pullulaient. Après avoir étudié le cas particulier du chacal, il montre qu'en lapidant, égorgeant, noyant, brûlant ou enterrant un fauve, on s'igamine en être quitte avec l'espèce entière, soit qu'on croit l'avoir réellement ou magiquement tuée, ou s'en être débarrassé en l'expulsant chez le voisin. Ces croyances ne sont nullement à la base du rite 'Aissâoùî qui obéit, dans ce cas comme dans tous les autres, à des règles très strictes.

(2) La panthère ne figure point parmi les frères-animaux Hamâdcha. Cf. J. Herber, *Hamâdcha et Dghoûghtyn*, p. 253.

(3) Cf. Van Gennep, p. 251. Lire le passage relatif au nmr. Description de la M'Khamra donnée par Karl Narbeshuber. *Publication du Musée ethnographique de Leipzig*, fascicule 2, 1907, p. 33.

et les Mokhtâr en fureur. Il est normal qu'en ces circonstances le fanatisme qui se donne en spectacle soit moralement soumis à la loi de la surenchère.

6° *Les Hllâlf et les Klâb*

Ces personnages-animaux que l'on retrouve dans la confrérie des Hamâdcha avec un rôle tout à fait identique ne mangent pas de viande crue. Ils n'ont pas ainsi à se maculer « l'oûndia » et le « sroûâl » de sang ni d'excréments. A l'inverse des pseudo-sangliers qui, revêtus de peaux de chèvre, figurent dans les mascarades des Slès (1), les Hllâlf 'Aïssâoua n'adoptent aucun déguisement particulier. Ils sont connus comme tels dans la confrérie où ils représentent depuis leur plus jeune âge le même animal. Les « Halloûfât » ne se séparent jamais des hllâlf et c'est ensemble qu'ils pratiquent leurs exercices. Ces frères-animaux se jettent dans les marès, s'y vautrent et vont dans les douars où ils sont redoutés parce que mordant tout le monde et déchirant avec leurs dents ce qu'ils voient. Ils marchent soit à quatre pattes, soit sur leurs genoux, les mains liées derrière le dos. On dit aussi qu'ils se roulent dans la poussière, mangent de la terre et n'éprouvent pas de plus grande joie que de se jeter sur des tas de fumier. Lorsque les « hllâlf » de thâïfât différentes se rencontrent, ils livrent ensemble un combat simulé contre les chiens ou « klâb ». Car il y a aussi des « klâb » dans la secte. Pendant que les « hllâlf » se traînent dans une marè, les « klâb » s'approchent d'eux en aboyant. Les « hllâlf » grognent et la lutte s'engage. Les « klâb », toujours plus agiles, tombent sur les sangliers et les mordent soit à l'oreille soit à l'épaule. Ceux-ci ripostent en frappant de leur tête. Parfois le choc est si violent que les dents des pauvres chiens sont brisées net. La bagarre devient générale. Les « hllâlf », forcés par les chiens, bousculent tout le monde. Mais voilà qu'à cet instant précis, les « sbouâ' » apparaissent encadrés de « dhiâb ». Ils s'approchent lestement et chacun d'eux saisit un « haloûf » par les oreilles en poussant une sorte de rugissement. Glacés d'effroi, les « hllâlf » se couchent sur le sol et ne font plus aucun mouvement. Les « hllâlf » font très mauvais ménage avec les « klâb ». On assure que les « hllâlf » Hamâdcha s'emparent de chiens authentiques et, sans se soucier des morsures, leur donnent de violents coups de tête et les lancent en l'air. Dans les thâïfât des Banî Hasan, le nombre des « klâb » est toujours inférieur à celui des sangliers. A Miknâs, ces deux espèces animales ont de nombreux représentants. A

(1) Cf. Lévy-Provençal, *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djbalas de la vallée moyenne de l'Ouargha*. Archives berbères, 1918, p. 83 et suiv.

l'inverse des « hllâlf », les klâb mangent la « frîssa » avec les « dhiâb » et les « sboûa' ». Moins rusés que les « dhiâb », ils se font prendre tout de suite lorsqu'ils commettent des larcins. De même que les « Hllâlf », ils redoutent les « sboûa' », ces rois du clan animal. On a dit que les « klâb » avaient pour rôle de manger des charognes (1). Le renseignement n'a pu être confirmé en ce qui concerne les « klâb » 'Aïssâouâ. On a signalé également que les femmes Zemmour arrosaient le sanglier Hamdoûchî de petite lait en invoquant le nom de Dieu (2). Cette ébauche de cérémonie religieuse ne s'observe pas chez les 'Aïssâouâ où la personnalité du « halloûf » comme celle du « klb » d'ailleurs est restée simple, conforme aux stipulations de la confrérie.

5° Les Qthoûth

Le rôle de « qthth » ou de « mchch » n'est tenu que par les 'Aïssâouâ; ce type animal ne figure ni chez les Hamâdcha ni dans les cérémonies carnavalesques de l'Achoûra. Aucun déguisement spécial ne vient le distinguer du reste des fidèles. On nous a assuré néanmoins que les Qthoûth jetaient sur leurs épaules des peaux de chats ornées de pattes de lièvres et de lapins et se coiffaient de calottes de feuilles de roseaux garnies de pattes de chat. Au dire des vieux 'Aïssâouâ, cet usage serait d'innovation récente. Les « qthoûth ne participent pas à la « frîssa »; ils restent par ailleurs indifférents aux exercices des « sboûa' », des « dhiâb » et « lbiât » avec lesquels ils n'ont aucune familiarité. Se tenant ordinairement tout près des porteurs d'étendards de la confrérie, ils sont pelotonnés sur eux-mêmes et toujours prêts à bondir. Dans les Banî Hasan, on préfère le rôle de chat à celui de panthère. Chez les Berbères, le contraire se produit (3). Les « qthoûth » sont recrutés parmi les jeunes gens souples et habiles, la figuration du chat n'étant pas sans offrir quelques difficultés en raison de l'extrême souplesse de cet animal. Pendant le mois d'Achoûr, pour amuser les gens du douar, ils grimpent sur les « nouâlas » en poussant des miaulements caractéristiques. On rit beaucoup et pour les apaiser, on leur apporte du pain et du couscous. Parfois, les chats se mettent en tête de dévaliser les tentes voisines. A la faveur de l'obscurité, ils s'y introduisent et font main basse sur le pain, la viande, le beurre ou toutes autres victuailles qu'ils trouvent. Le larcin, une fois commis, il est rare qu'on leur

(1) Cf. J. Herber, op. cit., p. 233, note 1.

(2) Cf. J. Herber, op. cit., p. 233.

(3) Dans les grandes villes comme Miknâs, Fez et Rabat, les 'Aïssâouâ n'ont point de qthoûth. Certaines femmes joueraient le rôle de qthâth. Ce renseignement n'a pu être contrôlé.

cherche querelle, leurs victimes semblant accepter ces facéties avec une douce philosophie. Sont-ils surpris, au contraire, pendant qu'ils accomplissent leurs méfaits, la punition ne se fait pas attendre et les pauvres chats reçoivent sur l'échine une volée de coups de bâton bien sentis. Durant le moussem, les chats grimpent avec agilité sur les oliviers du cimetière d'Ibn 'Aïsa. Perchés sur les branches robustes de ces arbres, ils font les pires grimaceries et miaulent à qui mieux mieux. Souvent aussi, au moment du pèlerinage, ils escaladent les vieux remparts de la ville et se mettent à gambader sur le fait en imitant les mouvements félins du chat. Le nombre de « qthoùth » dans chaque thâïfa est fort restreint; il n'excède jamais le chiffre de trois qui est un maximum.

6° *Les D'boûa'*

Selon certains 'Aïssâoùa, les Riffains affiliés à la secte des 'Aïssâoùa affectionneraient de remplir le rôle de hyène : d'ba'. Dans chaque « thâïfa », on compterait jusqu'à quatre sboûa', en plus des autres personnages animaux. Vêtus de « tchammîr » et de « srouâl », les d'boûa' 'Aïssâoùa imiteraient les hyènes dans tous leurs mouvements et participeraient à la « frissa ». On ne nous a pas dit qu'ils portaient des peaux de bêtes. A Miknâs, à Féz, dans les Banî Hasan et même dans le Zerh'oûn où la colonie riffaine est très importante, cette figuration n'est pas pratiquée (1).

7° *Les Jmâl*

Le chameau 'Aïssâoùî est certes plus intéressant à étudier que le « qthth » ou le « haloûf ». Sans être très complexe cependant, sa personnalité n'en est pas moins fouillée et présente quelques caractères particuliers qu'il est bon de signaler. Dans l'ordre des 'Aïssâoùa, le « Jml » vient au second plan; chez les Hamâdcha, par contre, ce personnage domine tout le clan animal. L'intérêt de la scène se concentre sur lui. Ceci peut s'expliquer du fait que les frères-animaux chez les Hamâdcha semblent être des transfuges qui, dans leur exode, ont renoncé au rite ancien qu'ils pratiquaient. Le « sba' » n'y mange plus de viande crue; le « dhîb » a laissé ses ruses et son accoutrement pour n'être plus qu'un

(1) Cf. Abbé J. Henry, op. cit., p. 122, les Souroukou ou hyènes qui, pendant les fêtes données en l'honneur du génie Koté, se présentent avec des masques grossiers et roulent leurs grosses têtes de droite et de gauche en poussant d'affreux hou hou.

frère quêteur. Seul, le « Jml » paraît avoir conservé son rôle originaire (1). Autour de lui se sont groupés tous les invités, jeunes ou âgés, qu'il éclipse par l'importance de son rôle. Chez les 'Aïssâoua, au contraire, le chameau est dépassé par les autres personnages « frîssa ». Ce frère-animal n'a pas de déguisement propre. En cela, il se différencie nettement des types carnavalesques représentant cet animal dans les mascarades d'Oûargla (2), de l'Oûâd Ghîr (3), de Khanga Sîdî Najî (4), des Slès (5), enfin des Imes-fioûân (6). Il se distingue surtout de cet individu nommé « Talghamt al 'aïd » (7), qui, dans les Banî Oûarâin, se couvre d'une natte, se pare d'un collier de coquilles d'escargots et porte en l'air, au bout d'un bâton, le crâne d'un cheval ou d'un mulet dont il ouvre les mâchoires à l'aide d'une ficelle (8). Contrairement à ce qui semble se passer à Tlemcen (9), le jml 'Aïssâouî ne montre aucun collier de coquilles d'escargots. Cet accessoire est l'unique apanage du dhîb. Chaque Thâïfa comprend trois ou quatre chameaux placés sous la dépendance étroite d'un moqaddem auquel on donne improprement le nom de Chîkh. Ceci n'est d'ailleurs pas spécial aux jmâl. Chaque clan possède, nous l'avons vu, un chef dont l'occupation essentielle est d'initier les jeunes affiliés. En plus des trois ou quatre chameaux, il faut aussi compter deux « chamelles » ou « nòûigât » par thâïfa. Les chameaux ne participent jamais aux repas sanglants des « sboûa' », des « lbiât » et des « dhîâb ». Ils se tiennent, par principe, éloignés de la « frîssa », redoutant toujours les ongles des « sboûa' ». Leur rôle consiste à reproduire de la façon la plus exacte les mouvements de l'animal qu'ils représentent. Ils s'en acquittent d'ailleurs d'une façon parfaite, ce qui dénote chez eux un étonnant esprit d'observation : « les mouvements du chameau, ses attitudes, les diverses inflexions de la voix sont admirablement imitées par eux ». Pendant le pèlerinage du Miloud, les chameaux ingurgitent tout ce qu'on leur présente : chardon, feuilles de cactus, figues de Barbarie non dépouillées de leur péau, etc... (10). Avec la même aisance, ils mangent de l'orgè, des artichauts sauvages et du pain

(1) Cf. J. Herber, op. cit., p. 237.

(2) Cf. E. Doutté, op. cit., p. 497. — Voir références sur le Carnaval d'Oûargla, même auteur, p. 496, note 1.

(3) Ibidem, p. 501.

(4) Ibidem, p. 503.

(5) Cf. Lévy-Provençal, op. cit., p. 107.

(6) Cf. Laoust, op. cit., p. 303.

(7) Cette expression signifie la « chamelle de la fête ».

(8) Cf. Laoust, p. 303.

(9) Cf. Doutté, *Les 'Aïssâoua à Tlemcen*, pp. 7-8. Cet auteur confère un collier d'escargots au chameau 'Aïssâouî. Il semble qu'il y ait là une erreur car à Miknâs seul le « dhîb » en ait pourvu.

(10) Toutes ces substances indigestes sont appelées par les 'Aïssâoua, « Hlâoua ach-chikh », gâteau du Chîkh.

sans sel « Mahrach », on croirait que leur palais et leur estomac se trouvent singulièrement endurcis pour digérer pareilles choses. De temps en temps, les « jmâl » se prennent à se disputer entre eux. Alors, ils se heurtent épaule contre épaule en brâmant, se mordent sauvagement et échangent de violents coups de pied. Quand ils deviennent trop furieux, on les réduit à l'impuissance en leur liant les mains derrière le dos. Fait étonnant, les « jmâl » se frappent très fortement de la tête. D'aucuns, suspendant pour un instant leur pénible absorption, se précipitent tête baissée pour donner de formidables coups de béliet contre les portes (1). A Moûlâi Idrîs, à l'occasion du moussem des Hamâdcha, les « jmâl » se lancent avec fracas contre les piliers de la Kîççaria; puis cherchant dans la foule leurs collègues restés spectateurs, ils les entourent et leur donnent de violents coups jusqu'à les assommer. Les assistants peu fixés sur le sort qui les attend, s'enfuient à leur vue. Il n'apparaît pas toutefois que les « jmâl » se livrent à des violences sur eux. Leur but semble surtout de les bousculer et il leur arrive de foncer dessus tête baissée. Parfois, ils frappent; mais ils ne le font que lorsqu'on leur résiste. Les « jmâl » courent à perdre haleine, sans idée arrêtée; souvent, ils grimpent aux arbres, de préférence sur les cactus dont ils arrachent les branches sans s'occuper des piquants qui s'enfoncent dans leur chair. Le chameau Hamdouhî s'est fait une spécialité de briser sur sa tête des pots remplis d'eau, qu'il jette en l'air et de soustraire des sandales aux spectateurs (2). Leur collègue 'Aïssâouî ignore le premier exercice, mais pratique le second (3).

Les « jmâl » 'Aïssâouîa sont de forts mangeurs, on les a surnommés, dans les Banî Hasan : les Ah'l Zerda. Lorsqu'au printemps, les descendants du Chikh vont en tournée de ziâra dans les Shâîm et les Mokhtâr, il est de coutume de préparer du beurre et des cruches de lait. Le beurre est dévoré par les 'Aïssâouîa; les cruches de lait sont vidées en un clin d'œil par les « jmâl » (4).

(1) Cf. Doutté, *Les 'Aïssâouîa à Tlemcen*, p. 9. La feuille de cactus est, dans certains pays, la nourriture préférée des chameaux.

(2) La Baraka, on le sait, imprègne non seulement les objets que le marabout a portés, mais après sa mort elle demeure attachée à ses restes et à son tombeau. La terre qui recouvre son corps est alors chargée d'effluves. Les « jmâl » Hamâdcha ne l'ignorent point car ils vendent de la terre prise au tombeau de Sidi Ahmed Dghoughî... Les mères en achètent pour frotter les membres malades de leurs enfants ou leur en faire boire dans de l'eau. Il ne nous a pas été possible de savoir si les « jmâl » 'Aïssâouîa en font autant.

(3) Cf. Quedenfeldt, op. cit., p. 691. Cet auteur signale que les 'Aïssâouîa qu'il avait observés, en voulaient aux babouches noires des Israélites, aux savates jaunes des Musulmans, aux bottes des Européens parce que « ces parties du vêtement de l'homme sont faites avec des peaux de bêtes ».

(4) Cf. Lucas-Championnière (Dr Just), *Contribution à l'étude de l'hystérie chez*

Ces « jmâl » 'Aïssâouâ portent de lourdes charges par imitation du chameau. On connaît un « jmâl », Sîdî Drîs Oûld Sîdî Qâçim de Sîdî 'Abd allah ben Ta'zîzt (Zerh'oûn) qui, un jour, souleva le poids de onze mouds (1) de maïs. Les « jmâl » à Gouïrrâma portent les grosses écuelles de couscous, le jour du Miloud. Les « jmâl » Hamâdcha sont, de leur côté, les portefaix de leur secte; ils transportent, pour le pèlerinage à Sîdî 'Alî Hamdoûch, boulets, haches, gueddrât, etc...

Dans les crises de « hâl », il arrive souvent que les jmâl 'Aïssâouâ déchirent les « oûndîas » dont ils sont vêtus pour se rouler sur les feuilles de cactus et montrer à tous leur invulnérabilité; certains disent qu'à ce moment ils sont possédés du démon féminin Lalla 'Aïcha.

La tradition rapporte que jadis les « jmâl », animés d'une foi profonde, mangeaient des feuilles de cactus puis vomissaient des écus, du miel et des flammes. Ces miracles ne se verraient plus à notre époque.

Il est probable que ces « jmâl » n'étaient que d'habiles émules de Bosco ou de Cazeneuve.

Le « jml » passe pour être un personnage sacré. Au cours du Moussem du miloud, il n'est pas rare de voir des femmes le toucher à son passage. Certaines mères animées d'une foi profonde se frottent les mains et le visage à l'aide de cette sorte de bave qui s'échappe de sa bouche. On ajoutera que ce caractère sacré ne peut être refusé au chameau Hamdoûchî. Ce dernier, malgré les ennuis qu'il cause, reste respecté de la foule, qui voit en lui un être mystérieux. Le « jml » Hamdoûchî se livre aux rites de contusion. Dès qu'il est en extase et que le sang coule à flot de sa tête, on lui tend des pains sur lesquels il crache à plusieurs reprises et qu'il frotte contre son « oûndîa » ruisselante de sang. Ces pains bénits sont ensuite arrachés de ses mains, morceaux par morceaux, par des gens en quête de « baraka ». Souvent les mères lui confient leurs enfants qu'il garde dans ses bras et rend au bout de quelques minutes après leur avoir fait deux ou trois insufflations. On a vu aussi des malades les toucher, pour guérir leurs maux. Peut-on penser que le « jml » « 'Aïssâouî ou Hamdoûchî » détourne la maladie simplement par le toucher et l'insufflation? Ne nous téouverions-nous pas en présence d'un personnage dont la partie la plus importante du rôle consiste à chasser, à l'instar du Bouïjloûd moderne ou du Luperque antique, les mauvais esprits auxquels l'indigène attribue ses souffrances physiques. L'hypothèse n'est pas invraisemblable;

l'homme, troubles de la sensibilité chez les Orientaux, les 'Aïssâouâ (Evreux). Cet auteur indique que les 'Aïssâouâ sont atteints de boulimie et rappelle le dicton populaire : « Manger comme un 'Aïssâouî. » Ce dicton est vrai également pour les Darqaoûa, les H'ddaouâ et les Tholba, tous amateurs de « Zerda ».

(1) Cf. supra, chap. I, paragraphe 2, sur la Vie du Chikh Al Kâmil.

seulement, à l'inverse du Boûjloûd et du Luperque, le « jml » ne porte pas de peau de mouton, non plus qu'il ne se munit de lanières de cuir ou de baguettes de coudrier. Il ne nous est donc pas possible de dire qu'il détient ce pouvoir magique d'un attribut matériel quelconque. De l'avis unanime des 'Aïssâouâ, le « jml » le doit à la puissante Baraka du Chikh, cette baraka qui lui permet de dévorer sans crainte des matières indigestes (feuilles de cactus, artichauts sauvages), comme elle immunise les charmeurs de serpents contre le venin et met les « sboûa' » en mesure de dépecer la « frïssa » (1). On a vu plus haut que cette baraka se réduisait pour les Hnâichîya à peu de choses. Pour ce qui est des « jmâl », il est avéré que beaucoup de ces frères-animaux pratiquent les rites en se souciant surtout de ne pas trop se blesser. Les autres, peut-être plus nombreux, arrivés à l'état névropathiques aigu, donnent l'impression de manger les feuilles de cactus sans appréhension aucune; évidemment, ceux-ci dépendent bien plus du pathologiste que du charlatan ou du prestidigitateur. Chez eux, il y a moins jonglerie qu'anesthésie hystérique. Leur faculté de dévorer des substances non alimentaires pourrait peut-être s'expliquer par cet appétit bizarre et dépravé, la « malacie » ou « pica » qui s'observe chez les aliénés et les hystériques.

En 1898, dans la *Revue Tunisienne* (2), le docteur Lemanski soutenait que l'absorption de clous, de verre pilé, de tesson de bouteilles et autres objets dangereux pour le tube digestif relevait du méréscisme, habitude bien connue qu'ont certaines personnes de faire revénir dans la bouche des alimentents dont la digestion est plus ou moins commencée. D'après lui, les 'Aïssâouâ qui se livrent à cet exercice vomissent avec aisance les aliments avalés au cours de la séance de « had'ra ». Cette explication peut paraître plausible en ce qui concerne les mangeurs de verre pilé, ces charlatans en somme très peu nombreux dans la secte (3). Il nous semble difficile, par contre, d'admettre que tous les jmâl sans exception jouissent de cette faculté par le fait peu répandue. Une enquête sérieuse, menée par nos soins à Miknâs, dans le Zerh'ouîn et le Gharb nous permet, du reste, d'avancer que les jmâl ne vomissent pas, après l'extase, les substances qu'ils ont ingurgitées.

La thèse du docteur Just Lucas-Championnière (4) nous semble

(1) Les « sboûa' » eux-mêmes passent pour être chargés, après la « frïssa », d'effluves magiques. Les femmes les touchent au passage, ce qui fait supposer qu'elles essayent, par le toucher, d'obtenir une parcelle de cette précieuse baraka.

(2) Le titre exact de l'article est le suivant : *Hypnotisme et 'Aïssâouâ*. In *Revue Tunisienne*, organe de l'Institut de Carthage, 5^e année, n^o 19, juillet 1898.

(3) On n'en cite qu'un seul à Miknâs; ils étaient autrefois au nombre de quatre.

(4) Cf. *Contribution à l'étude de l'hystérie chez l'homme, troubles de la sensibilité chez les Orientaux, les 'Aïssâouâ*. Evreux.

plus rationnelle. Ce spécialiste, qui a étudié les 'Aïssâoûa du point de vue de l'hystérie, estime, en effet, que ces démoniaques doivent d'accomplir leurs exercices fakiristes à l'état d'insensibilité dans lequel ils se plongent. A son avis, les moyens propres à déterminer cet état particulier sont les exercices méthodiquement groupés pour obtenir une excitation nerveuse, favorable à une anesthésie relative : le bruit rythmé des instruments de musique, les fumées des matières odoriférantes (benjoin), l'hypnotisme dû à la fixation d'un objet brillant, la flamme d'un cierge à Alger, enfin la grande persistance de l'exercice de la danse. Les adeptes arrivent ainsi à provoquer chez eux un état anormal, l'état psychique de l'extase qui engendre la suppression ou l'atténuation considérable de la douleur physique.

Le même auteur trouve la preuve de l'hystérie dans le défaut d'hémorragie chez les sujets qui se traversent le corps à l'aide de lames tranchantes et les attaques convulsives qui les agitent et qu'on arrête par le procédé classique de la compression du ventre.

Le docteur Lucas-Championnière constate également que ces exercices : manducation du verre pilé, de feuilles de cactus, d'étoupes enflammées, de scorpions ou serpents et application sur le corps de gros fers rougis sont peu difficiles mais non exempts de dangers. Il rappelle notamment qu'on montre au musée de l'hôpital de Mustapha l'estomas d'un 'Aïssâoûi qui avait voulu avaler des clous et qui avait succombé avec l'estomac perforé après en avoir ingéré des quantités considérables.

Il n'est pas douteux que les jmâl marocains, comme les faqirs 'Aïssâoûa d'Algérie, deviennent insensibles à la douleur lorsqu'ils se sont livrés, des heures durant, à l'exercice du Tahhayyor. Ils ne sont plus eux-mêmes : la face congestionnée, les yeux hagards, les épaules, les bras ruisselants de sueur, ils font l'effet d'être en pleine crise hystérique. Ces individus sont sans doute insensibles, absolument ou relativement; « car, quel que soit le stoïcisme qu'on leur attribue, il serait inadmissible, s'ils étaient sensibles, qu'ils pussent se piquer la langue avec des épines d'acacia ferox » (1) sans manifester de douleur. On se trouve apparemment en présence non pas de vulgaires acrobates, mais d'adeptes en état aigu d'hystérie artificielle.

On serait éloigné de la vérité en considérant que tous les 'Aïssâoûa et même tous les jmâl peuvent, sans danger aucun, ingérer des matières indigestes. Il y a parmi les membres de la secte une sélection certaine et seuls, parmi eux, sont choisis pour être jmâl, les individus prédisposés probablement par l'hérédité. Déjà préparés, ces sujets, d'une « excitabilité » incontestable, subissent un entraînement progressif, continu, à la suite

(1) Ibidem, p. 19.

duquel ils arrivent à absorber, en déclanchant le « hâl », feuilles de cactus, verre pilé, artichauts sauvages, etc... Le caractère mystérieux de ces pratiques, que certains observateurs superficiels se plaisent à signaler, doit être écarté franchement. La spécialisation de l'adepte favorisée par l'atavisme, l'insensibilisation relative obtenue par les moyens ci-dessus décrits, donnent dans la plupart des cas la solution décisive du problème (1).

7° L' *Aththâr*

Indépendamment des frères-animaux, il existe dans la secte un personnage fort énigmatique qui cumule avec le rôle d'animal celui d'Aththâr, en français droguiste, épicier ambulant. Le métier de cet individu est de faire rire ses confrères et d'apporter un peu de gaieté dans leurs réunions. Chaque « Thâïfa » du Gharb et des Banî Hasan possède un « 'aththâr ». Ce personnage se retrouve également dans les villes comme Miknâs et Fez, il n'est pas certain qu'il existe ailleurs. L' « 'aththâr » ne porte pas de déguisement spécial. Il arrive parfois qu'il soit à la fois « 'aththâr » et « dhîb » ; dans ce cas, il s'affuble comme ce dernier. Ce sont les moqaddmîn qui choisissent et nomment les « 'aththâra ». Ceux-ci sont pris habituellement parmi les adeptes gais de la Thâïfa. Les « 'aththâra » ne sont donc pas des intrus dans la secte ; ils font partie intégrante de leur groupe. D'autre part, comme les « dhîâb », les « sboûa' » et autres frères animaux, ils doivent tenir leur rôle jusqu'à la fin de leurs jours. Au cours des « had'rât » du vendredi après les séances du Dhikr, les 'Aïssâoûa, pour goûter un repos bien gagné, appellent le « 'aththâr » et le prient de les égayer. Il serait faux de prendre l' « 'aththâr » pour un vrai droguiste gagnant sa vie en vendant des épices variés. C'est l'imitateur du droguiste, un faux droguiste dont les fonctions consistent à contrefaire le véritable. Ce qu'il raconte porte le nom de « 'aththriya ». Loin d'avoir le sens précis de l'ensemble des drogues vendues par les épiciers et les apothicaires, ce mot « 'aththriya » désigne plutôt chez les 'Aïssâoûa une série fantaisiste de noms de drogues réelles ou imaginaires et d'expressions mettant en relief les qualités et les défauts des femmes marocaines de toutes les contrées. Pour réciter sa « 'aththriya », le faux droguiste prend son long bâton dans la main,

(1) Voir les curieuses explications que Robert-Houdin donne des tours 'Aïssâoûa (se percer la joue à l'aide d'un couteau, manger des feuilles de cactus, manipuler des serpents, avaler du verre pilé, etc...). A son avis, quelques-uns de ces tours restent dans le domaine de l'escamotage, les autres ont pour base des phénomènes tirés des sciences physiques. Il laisse au charlatanisme la place la plus grande, niant ainsi le rôle joué par l'anesthésie hystérique dans ces exercices. Cf. *Confidences d'un prestidigitateur*, Paris, 1858.

se lève et, d'une voix sonore, commence sa narration en imitant avec un rare bonheur les vieux « Douôûâzza » — colporteurs — qui promènent leur marchandise de douar en douar.

Voici l'Aththâr, voici l'aththâr, s'écrie-t-il, qui donc désire quelque chose?

Voici des oranges, des caroubes, des grenades, des coings, des poires, des jujubes sauvages, du " ghaz " (?), des arbrouses.

Voici l'aththâr.

Hra zîd! Hra zîd!

Voici du poivre, du cumin, de la lavande, des pétales de rose, de la jacinthe, des clous de girofle, du sulfate de cuivre, de l'orpiment, du " harmal ", — paganium harmala —, du benjoin, de la résine, du benjoin distillé, de l'alun, du soufre, de l'arsenic, de l'écorce de noyer, du safran, etc...

Et son énumération continue, émaillée de mots comme « târa » et « touîra » dont le sens n'est pas très précis.

Moûkh ad'-d'ba', Moûkh ar-rzâma, Moûkh ad'-d'bâba, Moûkh al kouûrt, M'çarn al meîdûna, Kechkoucha Boû Dra al Haijj, Halib al-qôûba' al Mgaiz.

H'a al' athtâr! H'a al' aththâr!

Des petits bracelets, des petites bagues, des petites boucles, des petits bandeaux en forme de diadème, des petites fioles pur antimoine, des glaces, des peignes, des allumettes... de la qtira (?), de la taïda (?), de l'oum an-na's (?), du fenouille; du qu'qoûlla (?), de l'alun, de l'Yemen.

Voici l'Aththâr, etc...

Celui qui est entortillé dans son fasa', qui délaisse sa mère et ses sœurs et qui ne s'occupe que de sa femme, qu'il met dans ses " Jikahna' toh " (jeu de mots qui signifie devinez).

Quand il a terminé sa longue énumération de drogues et d'objets divers, il fait le portrait satirique des femmes de chaque région qu'il connaît :

L'élevage, les chèvres, les jujubes sauvages (sont pour) les Rahmâniyât;
le pain d'orge pour les Mskîniyât;
le henné pour les Chtoukiyât;
les pièces pour les Mh'dîyât;
le céleri pour les Gnfoûdiyât;
le maquillage pour les Hbachîyât;
les bâtons pour les Boûjnoûniyât;
le vol et la rapine pour les Mtoûguiyât;
le tabac à priser pour les Khnchfiyât;
le désaccord dans les ménages chez les Oûlâd 'Abbâd;
les oignons pour les 'Ammariyât;
la « rfissa » pour les Mokhtâriyât (1);
les figues de barbarie pour les Shâimiyât;

(1) Pour les Moktâr, l'aththâr a choisi le meilleur plat.

la saleté pour les Zemmoûriyât;
 la " Tofgha " (1), la vente des navets et du chiendent pour les Toûlâliyât;
 la saleté et la crasse pour les 'Aqbâniyât;
 les punaises et les grosses bedaines aux " fâsiyât ";
 la " beissara ", l'ail, les poivrons, les coiffures de doum pour les Jbaliyât;
 les piments de Cayenne pour les Juives.

Puis une suite de mots à effet, inventés sans doute pour faire rire les auditeurs.

Al Khlatsoû al Blat Taoûra (2) Mzalta Zezlats, etc...

Son énumération se continue encore :

Les épines pour les va-nu-pieds;
 le froid pour les déguenillés;
 la glissade pour les boîteuses;
 les silos pour les femmes aveugles;
 les couches de crasse pour les femmes malpropres;
 l'ortie pour les vieilles mégères;
 les puces pour les prisonniers;
 la dispute pour les Khammès;
 les ténèbres pour les voleurs;
 la montée pour les gens fatigués.

Mais la conclusion logique de tout son discours arrive :

Qui donc à des œufs?

qui voudra bien me donner de quoi manger?

Puisse Dieu égarer davantage ceux qui se sont égarés et guider ceux qui se conduisent bien!

Puisse Dieu récompenser les généreux et jeter dans les feux de l'enfer, pour l'éternité, les avarès même s'ils l'adoraient toute leur vie!

Hrâ zîd! Hrâ zîd!

En somme, l'aththâr n'est pas autre chose qu'un bouffon; on aurait pu tout aussi bien l'appeler « D'ahoûkî » — « Mod'ahhîk » ou « mazîh ». Ses drôleries sont très limitées, son bagage de « jeux de mots » est plus ou moins riche et varie suivant son âge, son expérience, le nombre de fables qu'il a apprises des conteurs de souqs et de tholba et surtout les voyages qu'il a pu faire à travers les tribus. L'« aththriya » n'est pas, comme

(1) Beaussier ne donne pas le sens de ces mots.

(2) Sur le mot « Tâoura », voir *Monographie de Méquinez*, par O. Houdas, traduction Er-raud' Al Hatoun fi Akhbâr Miknasset Az-Zitoun de Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ghazî Al 'Otsmani — Taoura était le nom d'une bourgade très ancienne qui se trouvait jadis sur l'emplacement de Miknâs en même temps que Benou Chelouch, Benou Mousa, Benou 'Atouch et Benou Nowas.

on pourrait le croire, une production uniforme pour tous les 'aththâra, elle varie avec le degré de culture de chaque individu. Tout l'art de l'aththâr réside dans la façon de réciter une interminable série de noms de drogues souvent inexistantes mais inventées pour la circonstance et de faire le tableau ironique des populations qu'il connaît. C'est le conteur comique par excellence, conteur dans le genre de ces 'abîdât ar-rma qui, coiffés d'une châchîa makzénienne, se glissent, pendant les Moussems, dans les tentes des notables et débitent leurs plaisanteries parfois grotesques. On se tromperait en croyant que l'aththâr est respecté dans sa thâïfa, sa qualité de bouffon le fait reléguer au dernier rang des Aghâb ach-chîkh et bien souvent son humiliation n'a d'égale que sa cupidité. D'ailleurs sa présence dans la « thâïfa » reste inexplicable. D'où vient-il et qu'y fait-il? Pourquoi ce nom si spécial? Autant de questions auxquelles on ne pourrait répondre sans risquer de s'égarer. Ici la discussion relève presque exclusivement du domaine de l'hypothèse. Est-ce là un vieux comique berbère ou arabe que l'Aissaouisme a adopté?

Il serait imprudent d'exprimer une opinion définitive, et là encore il faut réserver son jugement. Seule une étude approfondie des mœurs de certaines de nos vieilles tribus arabes ou berbères, en particulier les Shâim, les Mokhtâr et les Sofîân, pourrait peut-être nous fixer sur l'origine exacte de ce comique.



Tels sont, en définitive, les matériaux que nous avons rassemblé pour l'étude de ces figurations animales. Chacun des types passés en revue apparaît nettement détaché des autres; aucune confusion n'est possible et chaque personnage a sa carrière et ses fonctions clairement définies. Les uns représentent des bêtes carnivores, ils dépècent pour cela des moutons préalablement énorgés ou parfois même encore vivants. D'autres tiennent le rôle d'herbivores : leur devoir alors est de manger tout ce que ces bêtes mangent, herbes, buissons épineux, feuilles de cactus, etc... Dans cette étude, il est un fait à retenir, c'est la répartition des frères-animaux en groupements séparés ou, pour mieux dire, en clans différents. Il y a le clan des « dhiâb », le clan des « sboûa' » et des « lbiât », celui des « jmâl », des « hllâl », des « nmoûra ». Chacun de ces clans a ses particularités distinctives. Certains d'entre eux possèdent des membres du sexe féminin, d'autres n'en possèdent point. Jamais dans un clan les hommes se trouvent mêlés aux femmes, les deux sexes sont répartis en sous-clans distincts. Le clan a ceci de particulier qu'il a un chef direct, le « Chîkh »; on a déjà parlé du « Chîkh al-jmâl » et du « Caïd adh-dhiâb ». Ces personnages jouent un rôle relativement important. Ils tranchent les

petits différends surgissant entre les membres de leurs clans, leurs décisions sont obligatoirement respectées; une fois condamné par son « Chikh », le « sba' » s'incline sous peine d'être exclu du clan. Le « Chikh » est chargé aussi de l'initiation des jeunes adeptes sur lesquels il a l'autorité la plus complète. Il peut notamment punir à l'amende ou à la bastonnade. Désigné par le moqaddem de la thâïfa, le « Chikh » est toujours agréé par les « Oûlâd ach-Chikh ». Le côté social du clan ne doit pas nous échapper; tous les membres d'un même clan sont liés entre eux par une solidarité étroite, plus étroite peut-être que la solidarité familiale. Ils sont tenus en toute circonstance de se prêter mutuelle assistance et ne peuvent témoigner l'un contre l'autre en justice. Si un « sba' » est impliqué dans une grave affaire, ses camarades de clan peuvent affirmer son innocence, sans pour cela encourir les châtiments qui, selon la croyance générale, frappent l'auteur d'un faux serment (1). Si un « dhîb » surprend sa femme dans les bras d'un membre du clan, il préfère la répudier, si elle est étrangère à la secte, plutôt que de perdre l'amitié de son frère. Car les membres d'un même clan se considèrent comme « frères », obligés de s'entr'aider et de se protéger réciproquement. Cette solidarité existe non seulement entre les membres du clan, appartenant à la même tribu, mais aussi entre deux membres complètement étrangers l'un à l'autre par la langue et par la race. Deux « sboûa' » qui se rencontrent pour la première fois, un Arabe et un Berbère, un Hasnâouî par exemple et un Zemmoûri, se lient aussitôt d'amitié. Si le « sba' » d'un clan tue son frère d'un autre clan, celui-ci exige solidairement l'expiation pour le sang versé. Sinon le premier meurtre est suivi du second, celui du coupable. On observe dans les clans 'Aïssâouïa aucune restriction matrimoniale, la « lbia » peut très facilement épouser le « sba' », de même que le « jmâl » peut prendre pour femme la « nouîga ». Il arrive que l'épouse appartienne à un autre clan que l'époux. Par le mariage, elle ne perd jamais sa qualité, elle continue à faire partie de son propre clan et en conserve toujours le même nom. Elle n'ajoute pas aux pratiques prohibées propres à son clan celles du clan de son mari. Aucune règle ne fixe à l'avance l'affiliation des enfants issus de ce mariage. Le plus souvent, le choix de la spécialité est laissé à la fantaisie du jeune enfant; dans aucun cas il est considéré comme appartenant à la fois aux clans du père et de la mère. Le totem, s'il y avait totem, n'est pas ici héréditaire; il ne se transmet ni en ligne paternelle ni en ligne maternelle. Il est interdit aux membres d'un seul et même clan d'avoir des relations illégales entre eux. La violation de cette prohibition n'entraîne pas de châtiment immédiat, mais le clan entier en tire vengeance comme s'il s'agissait de détourner

(1) Maurice Delafosse, op. cit., p. 106.

un danger menaçant la collectivité. Dès que le « Chikh » apprend qu'un « sba' » et une « lbiâ » de son clan ont des rapports sexuels, il s'empresse d'en aviser les autres clans. En peu de temps, la faute est connue de tout le monde et la réputation des deux coupables est faite. Le « sba' » qui a transgressé la prohibition doit racheter sa faute en offrant une séance dite « de réconciliation », c'est le « ghsil ». Si une femme d'un clan 'Aïssâouï, mariée à un membre de ce clan, aime un étranger à la secte, le mari la répudie aussitôt et la fait exclure par le « Chikh » du clan. Tous les membres de celui-ci se réunissent pour prononcer la « fâtiât » et demande à Dieu que la coupable soit châtiée. Si, au contraire, un frère animal abandonne sa femme et ses enfants, il est appelé « Boû Fssid ». Les 'Aïssâouâ de son clan le détestent et le renient comme camarade. Le coupable obtient miséricorde en « lavant sa tête », c'est-à-dire en offrant une « leila ». Après la réconciliation, tout est oublié et l'infidèle réintègre son foyer. Dans le cas contraire, il est promené par ses frères, durant le mois qui précède le Miloud, dans tous les douars de la tribu, une ghezza au cou. Il doit s'accuser de la faute commise par lui en criant : « Oûanaddi oûa nabrî Allî Idir al Faltha fi Aḡhâb ach-chikh ». Cette humiliation empêche les autres membres du clan d'être tentés de l'imiter. Un autre phénomène très particulier se rattachant à l'institution du clan 'Aïssâouï est l'existence d'une sorte d'alliance entre certains clans. Ces alliances ne sont nullement tenues secrètes; elles se manifestent en public. On a mis suffisamment en évidence la solidarité qui lie les clans des « dhiâb » et des « lbiât ». Le phénomène contraire semble également s'observer; car il n'est pas d'hostilité plus grande que celle qui sépare, tout au moins pendant le Moussem, les « sboûa' » des « dhiâb » et les « sboûa' » des « jmâl ».

Un autre fait digne d'attention est l'attitude de ces mêmes clans vis-à-vis des bêtes qu'ils représentent. Jusque-là, cette question n'avait jamais été étudiée, les 'Aïssâouâ observant sur ce point une discrétion peu commune. Ainsi que nous l'avons vu, les membres du clan se doivent d'imiter l'animal dont ils portent le nom avec le plus de précision possible. Pour s'identifier à eux, ils se vêtent de leurs peaux dans les occasions solennelles, dans les cérémonies religieuses. Cette règle n'est vraie que pour les « dhiâb », les « qthouth » et peut-être les « nmoûra ». Les autres frères-animaux se bornent à porter l'« oûndia » et le « sroûal ». On peut supposer qu'autrefois tous les clans obéissaient à la règle. Les vieux 'Aïssâouâ ne sont pas sans raconter, en effet, que leurs ancêtres « sboûa' », « lbiât », « nmoûra » et autres se vêtaient de peaux de bêtes. A ce moment-là, les plaines et les montagnes du Gharb étaient encore infestées de fauves de toutes espèces. Rien ne leur était donc plus facile que de se procurer les peaux des animaux qu'ils figuraient. Il y a deux ans, des « rma » Zemmours tuaient une pan-

thère dans la région de Tedders. Depuis, la peau, tannée avec soin, est portée à chaque moussem par un nmr qui, après la fête, la restitue à ses propriétaires. Le fait est simplement cité dans le but de montrer combien les 'Aïssâouâ seraient heureux de se vêtir de peaux d'animaux s'ils le pouvaient encore. Nous devons ajouter que l'incrédulité des Marocains modernes n'est pas faite pour favoriser cette tendance. Fait remarquable à noter, il est interdit aux membres d'un clan de chasser, de tuer et de manger leur « tabou » ; on retrouve là un trait que nous avons déjà signalé chez les « Hnnâchca ». Le tabou n'est jamais sacrifié rituellement comme chez les Haoussa par exemple. Rien ne nous permet de supposer que jadis nos 'Aïssâouâ le faisaient ; les prohibitions alimentaires paraissent aussi anciennes que l'institution elle-même. Jamais un « dhîb » acceptera, notamment, de goûter au chacal que les « 'Abîd ar-rma » ont tué et préparé. La prise d'un animal de cette espèce les attriste toujours et les pousse à exprimer hautement leur désapprobation. A ce propos, on rapporte qu'un berger découvrit un jour une nichée de renardeaux. Au lieu de les tuer, il se tut, éloigna son troupeau de l'endroit et n'en parla à ses camarades que dans la soirée, lorsqu'il sut ses protégés hors de danger. On raconte encore qu'au cours d'une chasse à la courre, des levriers venaient de surprendre un « chacal ». La bête était sur le point d'être rejointe quand un « dhîb » 'Aïssâouî surgit et frappa les « slagues » pour les disperser et permettre au chacal de leur échapper. On juge de la colère des gens de la chasse. La familiarité existant entre le clan et la bête sauvage serait d'ailleurs très grande. Quand un « sba' » 'Aïssâouî rencontre un lion véritable — rencontre qui, dans la réalité, ne peut jamais se produire en raison de la disparition complète de cet animal de l'Afrique du Nord, — son premier soin est de le saluer, la bête lui répond. Les deux acolytes s'écartent ensuite de deux ou trois pas l'un de l'autre, puis se font le « teslim » et disparaissent. Le « sba' » parle toujours, le lion reste évidemment muet. A l'inverse de ce qui se produit pour le « totem » des prêtres noirs, le lion, si le « sba' » l'interroge, ne lui dévoile pas l'avenir (1). Le lion ne fait jamais de mal au « sba' » et réciproquement. Si le pacte d'alliance était trahi par l'un des contractants, l'autre pourrait aussitôt se défendre. Mais cette éventualité ne se produit jamais. Le même pacte unit les lionnes aux « lbiât », les chacals aux « dhiâb », les panthères aux « nmoûra ». Le « dîb » 'Aïssâouî et le chacal lorsqu'ils se rencontrent peuvent, après le « teslim », s'embrasser. Bien que le chacal vienne parfois lui enlever ses agneaux, le « dhîb » ne lui fait aucun mal. Le « dhîb » possède, assure-t-on, une puissance magique telle qu'il peut s'emparer du chacal avec ses mains ; ce cas se

(1) Cf. Van Gennep, *L'Etat actuel du Problème totémique*, p. 169.

produirait très rarement. Pour le chameau, la règle est absolument identique; si le jml est en désaccord avec le chameau, une querelle éclate; celle-ci se termine toujours par une réconciliation complète. Les 'Aïssâouâ du Gharb rapportent qu'un jour ils allaient à Miknâs lorsqu'ils rencontrèrent sur leur chemin un taureau en rut. La bête faisait fuir tout le monde. Un « Jml » plus courageux que les autres s'avança vers elle; il s'était proposé de lui faire rebrousser chemin. Le chameau piétinait fortement le sol de ses pattes de devant, il brâmait aussi et écumait de rage. L'Aïssâouî l'imitait dans tous ses mouvements. Au bout de quelques secondes, il resta maître du terrain car la bête se retira, frappée sans doute par la Baraka du Chîkh. Le jml 'Aïssâouî s'appelait al 'Allm; à sa mort et en souvenir de son exploit, les Mokhtâr lui édifièrent une « qobba », près de Sidî Queddâr. Les « hllâlf » ne font jamais de mal à leurs frères animaux. Si un indigène se munit d'une pierre pour la lancer sur un porc, le « Haloûf » 'Aïssâouî s'interpose. Fait curieux, la plupart des « hllâlf » 'Aïssâouâ dans les Gueroûan prennent avec plaisir service chez les colons comme porchers. Ils marquent leur affection pour cette espèce animale en portant dans leurs bras les porcelets qu'ils embrassent et entourent de soins. Digné émule des H'ddâouâ, le qath aime beaucoup les chats, les élève, les caresse et très souvent leur apporte de la viande. Si pendant le moussem le qath 'Aïssâouî trouve un chat sur son chemin, il doit lui laisser le passage libre si celui-ci ne s'arrête point. Ils peuvent aussi se disputer, mais ils se mettent toujours d'accord. Jamais le qath ne fait de la peine au chat qu'il soigne comme son propre enfant. Tous ces exemples montrent très nettement les rapports étroits de respect et d'égards mutuels existant entre les figurants 'Aïssâouâ et les animaux correspondants. Il y a lieu d'ajouter qu'un de ces derniers mort accidentellement est un objet de deuil de la part de ses frères-hommes. Si tous les membres du clan sont présents, la bête est enterrée avec les mêmes honneurs qu'un des leurs. En outre, les sectateurs d'Ibn 'Aïsa tenant le rôle de bêtes ne portent ni tatouage ni images d'animaux. On pourrait croire que les clans 'Aïssâouâ regardent ces bêtes comme leurs ancêtres; cette supposition vient d'autant plus aisément à la pensée que les clans portent le nom de ces mêmes animaux, se vêtent très souvent de leurs peaux et les entourent de soins. Des informations très sérieuses nous autorisent à écarter résolument cette hypothèse. Les membres d'un clan se considèrent comme les frères de l'animal qu'ils figurent et non comme leurs descendants. « Les chacals, dit le « dhîb », sont mes frères; nous sommes des fils d'une même bzzoûla; tous nous avons été nourris au même sein, celui du Chîkh Al Kâmil ». Les « shoûa' », de leur côté, racontent la légende suivante : Un « sba' » et une « lbîa » traversaient une forêt infestée de lions. Ils tremblaient de

peur car à chaque instant ils craignaient d'être attaqués par ces redoutables fauves. A un moment donné, nos voyageurs aperçurent sur le bord du sentier qu'ils suivaient une lionne accompagnée de ses petits. Courageusement, la « lbiâ » s'avança vers elle et lui prit un de ses lionceaux auquel elle présenta le sein. La petite bête s'y allait aussitôt; c'était une femelle : « H'a al-Bzzoûla diâl 'Ah'd Allah oûa l Chikh Al Kâml, lui dit-elle, s'ttermi-ma nkhâf sioûa Oûlâdi ma îhafoû loladk ». — « Voici le sein du pacte de Dieu et du Chikh Al Kâml; ne me dénonce point. Je n'ai pas peur de toi, mes enfants n'auront pas peur des tiens. »

Que penser de ces croyances? Présentent-elles un intérêt réel pour la théorie du totémisme? Van Gennep, qui fait autorité en la matière, n'a vu aucune trace de totémisme dans le repas sanglant des 'Aïssâoûa. Par contre, il s'est montré plus affirmatif en ce qui concerne les noms d'animaux adoptés par eux (1). Après avoir étudié les organisations magico-religieuses des nègres de l'Afrique du Nord, il a admis qu'il y avait parallèle exact entre les fonctions des frères-animaux de cette secte et celles des prêtres totémiques « Haoussa » et probablement des représentants sacrés du totem chez les autres populations du Sénégal et du Niger. C'est sur ce parallèle qu'il s'est basé en même temps que sur d'autres observations pour juger possible d'attribuer une origine nègre à l'Aïssaouisme.

D'après Van Gennep (2), les principes du totémisme sont les suivants :

- 1° Le groupe humain porte le nom de son totem;
- 2° Il croit avoir un lien de parenté avec l'espèce animale du totem;
- 3° Cette croyance s'explique par des rites négatifs (tabous), par des rites positifs (cérémonie d'initiation) et par une réglementation matrimoniale (exogamie le plus souvent).

Si l'on examine l'institution des clans telle qu'elle se présente chez nos 'Aïssâoûa on peut constater :

- 1° Que chaque clan porte effectivement le nom d'un animal. Cette particularité ne se remarque que chez les clans-animaux de la secte. Les Hnnâcha ou les Hnâichîya, étudiés dans un précédent paragraphe, ne portent pas, à proprement parler, le nom d'une des bêtes venimeuses qu'ils manipulent : « Ifa' », « boû mraïyat » ou autres, mais tout simplement un nom de métier dérivant de « Honch » dont la signification englobe l'espèce entière des serpents. Pour cette raison comme pour celles que nous avons

(1) A propos des exploits du jml, Doutté écrit, de son côté : « Il ne nous semble pas, jusqu'à plus ample information, qu'il y ait lieu de soupçonner là quoi que ce soit se rapportant au totémisme. »

(2) *In Religion, Mœurs et Légendes* (1^{re} série), Paris, Mercure de France, 1908, pp. 55 et 56.

déjà énoncées, il faut refuser, semble-t-il, tout caractère totémique aux groupements d'Aïssâoua qui se disent immunisés contre le venin et exhibent très souvent de vulgaires couleuvres. Ainsi que nous l'avons montré, la notion de Baraka, qui tient ici une place moins apparente, domine là-bas toute la question.

2° Que les membres de clans se croient les frères de lait des animaux qu'ils représentent. Si l'on regarde de près les légendes recueillies au sujet de la parenté des 'Aïssâoua avec les espèces animales, on constate tout d'abord que les « sboûa » et les « lbiât » sont devenus les alliés ou, pour mieux dire, les frères (1) des lions depuis qu'une « lbiâ », en traversant une forêt, allaita un lionceau femelle (2). Pour les autres clans, les adeptes qui en font partie et les animaux correspondants ont une origine commune, la « bzzoûla » du Chîkh, c'est-à-dire sa Baraka, ce pouvoir magique qui rend possible le rapprochement des deux espèces et facilite leurs rapports d'égards mutuels. Dans l'une comme dans l'autre légende, les membres des clans ne croient pas qu'ils descendent d'un « animal sacré ». Tout caractère ancestral paraît être refusé à ce dernier.

3° Que les rites négatifs (interdiction de tuer et de manger l'animal sacré du clan) existent tout comme les rites positifs (cérémonie d'initiation) (3). En ce qui concerne l'exogamie, cette institution si discutée, que nombre d'auteurs considèrent comme fondamentalement distincte du totémisme par son origine et sa nature (4), on ne peut pas dire qu'elle soit connue des 'Aïssâoua. En principe, lorsque les degrés de parenté ne sont pas trop rapprochés entre eux, les membres d'un même clan peuvent se marier légalement sans qu'il puisse résulter de châtiment et pour les deux conjoints et aussi pour la collectivité. Aucune réglementation défend

(1) Cf. Delafosse, *Des soi-disant Clans totémiques de l'Afrique Occidentale*. Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires, 1920, n° 2, p. 90. — Sur la parenté fictive entre un groupe humain et une espèce végétale, animale ou autre chez les indigènes de l'Afrique Occidentale Française.

(2) On notera que cette légende n'est pas du type des légendes contées par divers ethnographes en Afrique Occidentale Française. D'ordinaire, c'est l'animal qui prête assistance à l'homme; le contraire ne semble pas se produire. Chez les Bambara, en particulier, chaque tné ou tabou a sa légende distincte; c'est tantôt un singe qui sauve un enfant venant de naître, fait la sage-femme, lave le petit être, le berce dans ses bras; tandis que la mère, évanouie, est surveillée par lui. C'est tantôt un gros poisson qui sauve un Bambara en lui faisant traverser un fleuve. De toutes ces légendes, il ressort nettement que le Bambara ne croit avoir avec un tné qu'un simple lien de fraternité, d'amitié, de reconnaissance et nullement un lien de parenté réelle et physique. Les 'Aïssâoua paraissent être dans le même cas.

(3) Voir supra, Introduction aux Figurations animales.

(4) Cf. Frazer, *Totem and. exog.*, préface, p. xii. — Sigm-Freud, *Totem et Tabou*, p. 167.

par exemple à l'homme « sba' » l'union sexuelle avec n'importe quelle autre femme de son groupe, c'est-à-dire avec des femmes auxquelles ne le rattache aucun lien de sang mais qui sont cependant considérées comme ses sœurs. Les prohibitions chez les 'Aïssâouâ ne frappent que les relations sexuelles illégales, l'adultère. Cette violation de la foi conjugale entraîne pour les coupables leur exclusion automatique du clan. Toute la communauté intervient pour châtier le coupable et sa complice; on ne doit pas cependant s'exagérer l'importance de ces restrictions prohibitives. Chez tous les primitifs, l'inceste et l'adultère sont regardés comme deux crimes très graves qui exigent une sanction immédiate. Dans les tribus arabes ou berbères les délits d'adultère sont le plus souvent vengés dans le sang. On connaît la sévérité excessive de la loi coranique à l'égard des auteurs d'adultère. Chez les 'Aïssâouâ, il est très probable que les prohibitions d'adultérinité ont été dictées par des raisons d'ordre moral, car il est peu de sectes où la débauche soit aussi répandue que dans les clans 'Aïssâouâ. Cette constatation a déjà été faite par nous à l'occasion de la « frissa ». En somme, la loi de l'exogamie apparaît ignorée des 'Aïssâouâ, mais par contre les prohibitions visant l'adultère sont sévères et paraissent motivées par le désir de combattre dans les clans le dérèglement et l'immoralité. On notera pour terminer qu'il n'est nullement question de transmission de totem soit en ligne maternelle, soit en ligne paternelle. Ici comme chez les Hnnâchca, cette règle est inconnue et le totem, s'il y a totem, n'est pas héréditaire.

Sans entrer dans plus de détails, est-il possible d'avancer dès maintenant que les clans 'Aïssâouâ sont des clans totémiques au sens que l'on donne en général à cette expression. Il est incontestable que les clans 'Aïssâouâ portent les noms d'espèces animales qu'ils ont charge de représenter; il est incontestable aussi qu'on y trouve des traces nombreuses d'un respect spécial exprimé par des rites négatifs et positifs systématisés pour ces mêmes espèces animales. Mais ce qui leur manque tout d'abord, c'est l'idée de parenté. Seul, l'apparement des « sboûa' » et des « lbiât » avec les lions et les lionnes se présente sous la forme d'une légende nettement caractérisée, les autres clans ne s'apparentent aux animaux correspondants que par un allaitement commun. C'est encore « l'Ah'd », ce pacte dû à la Baraka du Chîkh, qui assure la régularité des rapports entre eux. Outre l'idée de parenté qui fait défaut, on ne discerne pas dans ces mêmes clans de règles exogamiques. L'exogamie est inconnue des 'Aïssâouâ. Est-ce que ces lacunes doivent donc enlever tout caractère totémique aux clans animaux? On ne peut oublier que ces derniers ont été introduits depuis des siècles déjà dans la secte et qu'ils ont vraisemblablement subi de profondes altérations. L'idée de parenté a pu apparaître à l'origine sous une forme plus accusée qu'aujourd'hui. En considérant les animaux de leurs clans comme

leurs frères de lait, dirons-nous, et non comme leurs cousins, les 'Aïssâoûa montrent jusqu'à l'évidence que l'idée anthropomorphique de la filiation n'est plus précise à leurs yeux. Du reste, ceci ne peut nous étonner, car en adaptant ces institutions à leur secte, les 'Aïssâoûa trahissent leur désir de les « absorber » pour ainsi dire en laissant à l'intervention thaumaturgique la plus large place. N'est-il pas curieux, en effet, que la Baraka du Chîkh joue un rôle aussi puissant? C'est véritablement le seul lien qui rattache cet ensemble compact de croyances hérétiques à l'Islam maghrébin.

CONCLUSIONS

On a pu constater, au cours de ce travail, que dans la vie du Chikh al Kâmil tout est subordonné à la légende. La prédominance de la légende étiologique sur le fait historique y est manifeste. Ce n'est pas sans raison que Rinn a écrit à ce propos : « L'Histoire d'Ibn 'Aïsa n'est qu'une longue suite de légendes où les miracles succèdent aux miracles sans qu'il soit possible de retrouver le fait réel qui a servi de point de départ aux pieux récits des fidèles. » Il est de fait que l'hagiographie d'Ibn 'Aïsa pourrait à elle seule remplir un volume. Sa vie ne s'explique que par le miracle. Ici l'imagination populaire a brodé plus que de raison; partout elle a cherché le trait de puissance qui frappe les foules. Par suite, la physionomie réelle du saint nous échappe entièrement. C'est le super-saint, presque le dépositaire de l'émanation divine. Maître des hommes et des éléments, tout lui est possible : « il dispose des forces de la nature », « possède entièrement le pays de l'Occident et tout le pays de l'Orient se trouve dans sa main », « destitue les uns, favorise les autres, ressuscite les cœurs frappés par la mort inexorable, subjugué le tyran et abbat l'oppresseur ». Ibn 'Aïsa reste bien le sujet que la légende a modelé, pétri, transformé en un personnage extraordinaire, dont la biographie est, de ce fait, fourmillante d'erreurs. Heureusement le dépouillement des textes manuscrits découverts à Miknâs nous a mis en mesure de rétablir partiellement la vérité et de soulever un peu plus le voile épais qui cache la réalité. On a dit qu'Ibn 'Aïsa était contemporain de Moûlaï Isma'il al M'rînî et même de Moûlaï-Isma'il as-sijilmâsi. Ces opinions sont erronées et l'examen attentif des faits a révélé

l'in vraisemblance de ces explications forgées pour satisfaire la curiosité d'esprits primitifs, avides de connaître. La place du Chikh al Kâmil est repérée dans le cadre de l'histoire, la légende ne tend qu'à l'en faire sortir. On a prétendu qu'il était chérif du fait de sa descendance des Oûlâd Abî Sba'. En fait, il n'est pas de question plus controversée que l'origine d'Ibn 'Aïsa. Vient-il du Soûs ou du Gharb? Descend-il des Sofiân, des Oûlâd Fah'd ou des Oûlâd Abî Sba'? N'a-t-on pas dit aussi que l'éthnique Fih'rî (?) ajouté à son nom laissait croire à une origine arabe andalouse? Le problème est bien difficile à résoudre. De sérieuses raisons nous font admettre que ses prétentions au chérifat sont loin de reposer sur des données exemptes de critiques. Sa naissance dans le Soûs soulève aussi de grosses objections et notre conviction est que dans cette controverse les arguments les meilleurs ne sont pas ceux qu'invoquent les biographes de la secte. Il est absurde également d'attester qu'Ibn 'Aïsa eut pour aïeul le gothb al-jazoûlî lui-même et pour maître mystique un certain Bghan Mahjoûb al Alebî ou Baghan al Halabî. Il n'est pas établi non plus qu'il accomplit le pèlerinage de la Mekke, s'affilia, au cours de son long voyage, aux confréries orientales des Haïdâriya, Sa'dîya et autres. On a constaté que les chaînes généalogiques d'Ibn 'Aïsa, quoique très discutées, ne mentionnaient pas le nom d'Al-jazoûlî; on a constaté aussi que le nom de Bghan Mahjoûb al Alebî n'était peut-être que la déformation de celui d'Aboû ar-râoûâin. Enfin on a montré que pour tout pèlerinage il n'avait sans doute visité que le tombeau de Sîdî 'Abd As-salem ben Machîch. La légende nous apprend bien qu'avec Mouîlâi 'Abd al Qâder al Jilânî, il se transporta par la voie des airs jusqu'à la Mekke. Mais ne sait-on pas que le goût des voyages aériens est ordinairement celui que l'hagiographie confère de préférence à ses saints? A bien réfléchir, Ibn 'Aïsa n'a jamais été qu'un thaumaturge strictement magrébin, trop attaché à sa zâoûîya pour rayonner dans le monde islamique. La tradition ne lui attribue que quelques voyages d'une amplitude fort restreinte.

Certains auteurs l'ont représenté comme un habile jongleur, un grand prestidigitateur qui, à la manière de Robert Houdin et de Bartholomé Bosco, s'impose au public par son adresse et cumule le talent de comédien avec celui de montreur d'animaux. D'autres l'ont regardé comme un être exalté, occupé surtout à adorer et glorifier Satan. L'opinion généralement admise est qu'il fut un grand mystique et un fervent adepte des doctrines spiritualistes des Châdoûliya. Pour notre part, c'est l'opinion que nous inclinons le plus à adopter. Au mysticisme, Ibn 'Aïsa doit toute sa célébrité. D'un ascétisme et d'une dévotion à toute épreuve, d'une science plutôt moyenne et sans éclat, il n'a pas été autre chose qu'un chef religieux. Son affiliation au Jazoûlisme l'a bien intégré à un clan puissant, dressé contre les Banî Oûattas. Mais le rôle politique qu'on lui prête n'est nullement défini, l'atti-

tude de la secte à l'égard de l'autorité centrale l'est encore moins. Durant sa longue existence, on ne le voit jamais dans l'arène politique, alors que ses contemporains plus hardis empiètent à tout instant sur le pouvoir public. Il ne semble pas non plus qu'il se soit servi de son prestige pour pousser à la guerre sainte contre les chrétiens portugais ou espagnols. La légende le montre en butte aux persécutions des sultans mérinides de Miknâs. Ses sectateurs, amoureux de merveilles et de miracles, racontent bien tous les prodiges qu'il accomplit dans cette lutte épique. Au vrai, l'histoire ne nous apporte rien de positif à ce sujet et tout ce que l'on peut dire c'est que les sultans de l'époque résidèrent soit à Fez, soit à Marrâkech, mais jamais à Miknâs.

Malgré tout, la figure réelle d'Ibn 'Aïsa se dessine moins confuse. Le Chîkh des 'Aïssâouâ n'est pas, à proprement parler, un exalté mystique dans le genre d'Aboû ar-raoûâïn par exemple; il a pu hypnotiser et magnétiser ses malades, résister même aux effets nocifs du venin; on ne doit pas le prendre pour un charlatan de foire. Sa première préoccupation fut sans doute d'appuyer son enseignement sur la doctrine jazoûliste. Cette précaution lui a valu de conserver la sympathie des classes éclairées en dépit des excès de ses séides. Pourtant, il n'a rien innové. Sa production littéraire est de second ordre et tout son mérite paraît résider dans l'adjonction de quelques litanies aux oraisons d'Al-jazoûli et de Châdoûli. Mystique jusqu'à la folie, il s'est absorbé dans ses prières, loin des intrigues du mchoûâr, loin du fracas des batailles, captivant les foules non par une action politique bruyante, mais par des exercices ascétiques poursuivis : le renoncement au monde, l'illumination de l'esprit et l'union intime avec Dieu. C'est le type parfait du Soufite, dont la légende a travesti l'histoire.

Un point non moins important est la prédominance des pratiques extérieures sur la tharîqa. Cette prédominance est d'ailleurs si nette que bon nombre de savants furent amenés à considérer la secte des 'Aïssâouâ comme un réceptacle de jongleurs et de saltimbanques, et non comme un ordre religieux et orthodoxe. C'est l'erreur que tous ceux qui étudient les superstitions et les coutumes des peuples arriérés courent le risque de commettre. Car les 'Aïssâouâ, comme tous les autres mystiques cachent à l'étranger les dogmes de leurs croyances et autant qu'ils le peuvent les rites fondamentaux de leur culte, en sorte que l'observateur superficiel n'aperçoit que ce qu'il y a de plus extérieur dans la secte qu'il cherche à connaître. Cette erreur n'a pas toujours été commise que par des savants français : des érudits magrébins An-naçîrî et Sîdî 'Abder-rahmân Al-Mahjoûb, entre autres, ont con-

fondus dans leur aversion pour l'Aïssâouï et les thoïba, fidèles pratiquants de la tharîqa, et ces démoniaques qui « sans scrupules, déchirent le voile de la loi traditionnelle, regardent comme licites les choses prohibées et se livrent à des pratiques qui choquent les usages établis ». En réalité, Rinn l'avait déjà montré et nous nous sommes efforcé de le montrer davantage encore, la secte 'Aïssâouïya enseigne une doctrine qui s'inspire du spiritualisme le plus pur. Elle a ses oraisons, ses litanies et ses dhîkrs, à tel point qu'un certain abbé a pu dire sans exagérer : « Les 'Aïssâouïa sont les Khouans qui, à notre avis, ont le plus grand nombre de prières à réciter. » Cependant cette doctrine, malgré ses attaches orthodoxes, malgré ses règles puritaines, a vu se greffer sur elle les pratiques les plus extravagantes. Pareille à un métal précieux disparaissant dans une gangue compacte, la tharîqa apparaît maintenant comme noyée dans un apport mystique, comme perdue dans un amalgame de pratiques extatiques marquées de l'empreinte du mysticisme panthéiste. Subissant les tendances des masses qu'elle islamisait, elle fut bientôt vite débordée et comme victime du trop grand prestige que le Chikh lui conférait. Aussi du domaine orthodoxe où nous semblions nous complaire, nous voilà transplantés sans transition aucune dans celui de l'hérésie. On s'explique de cette façon l'attitude dédaigneuse des lettrés musulmans pour une secte qui n'a pas encore dégagé sa doctrine de la gaine hérétique qui l'enserme. Leur misonéisme les aveugle et leur fait oublier l'origine même de la secte qu'ils accablent de leurs rigueurs. Il est manifeste que l'ordre des 'Aïssâouïa se présente aux yeux de ces pharisaïques thoïba comme le refuge d'hystériques, d'épileptiques subissant la volonté de Satan lui-même. Plus d'oraisons savamment dosées, l'union constante avec la Divinité est obtenue par la répétition mécanique d'une même phrase et la pratique de la danse extatique. Le but visé est le déclanchement de l'extase par le procédé artificiel du « raçç » scandé par le « 'bendîr » et la « ghaïta ». A l'état de « hâl », ces démoniaques n'observent plus de mesure; les uns, les « chacals », les « lions », les « chiens » et les « panthères », dévorent de la chair crue; les autres, les « chameaux », avalent toutes sortes d'ingrédients. Pendant ce temps, beaucoup chantent éperdument le « mh'ouîni » ou le « Dhîkr », tandis que d'autres, grisés par la danse, s'écroulent dans les plus hideuses convulsions. Certains font le métier de magnétistes ou d'exorcistes; mais tous, fièrement, laissent flotter une abondante chevelure, la goththâïya, au gré du vent. Pour ces sectaires, la tharîqa ne compte plus. L'exercice de la danse avec récitation de Dhîkrât, la pratique de la « frîssa » et les représentations animales conduisent plus sûrement à la perfection mystique que les ouïrds ou les hîzbs de la tharîqa. La masse n'a de penchant que pour ces usages grotesques, reniés par l'orthodoxie islamique. Or, la secte des 'Aïssâouïa est avant tout une

secte populaire, non bourgeoise. Chez elle, tout semble prévu pour plaire au peuple, l'attirer et le captiver. La doctrine ne peut satisfaire qu'une minorité consciente de ses devoirs religieux, elle n'intéresse pas cette foule de séides ignorants et superstitieux qui ne voient dans le culte que ce qu'il y a de plus grossier. C'est ici qu'il faut chercher la cause de l'effacement total de la thariqa devant l'emprise de plus en plus nette des pratiques extérieures sur la populace.

Ce qui frappe le plus dans l'ordre des 'Aïssâouïa, c'est le besoin d'extase. La « danse de jubilation » est l'article principal du catéchisme 'Aïssâouï; elle domine tout le culte. Au Maroc, les séides d'Ibn 'Aïsa s'en tiennent au déclanchement du « hâl », non suivi de débordement hystérique. En Algérie et en Tunisie, au contraire, sous le regard hypnotique du moqaddem, ces mêmes séides, grisés d'encens, ivres d'hystérie, offrent leurs corps aux haches, aux aiguilles acérées, aux morsures des fers rougis. La danse diabolique du Tahayyor, la musique étourdissante des tambours plongent ces êtres dans un état névropathique aigu si propice au développement des faits pathologiques. Dans ces exercices, les uns se sont refusés à admettre autre chose que le résultat d'une adroite jonglerie; les autres n'ont pas hésité à dénoncer l'intervention du diable lui-même. Est-ce véritablement de l'hypnotisme ou de l'anesthésie hystérique? Est-ce affaire d'entraînement? Est-ce affaire de métier ou de secret professionnel? Beaucoup suppléent, il est vrai, à l'absence de toute névrose par d'habiles jongleries visibles pour tout observateur averti. Mais la grande majorité, en état d'anesthésie sacrée, échappent aux cruautés du système nerveux et bravent impunément la souffrance. Du reste, il ne nous appartient pas de résoudre ce problème qui relève à la fois du pathologiste et du physiologiste. Nous reconnaitrons simplement que la différence existant entre 'Aïssâouïa marocains et 'Aïssâouïa algériens est frappante. D'un côté, les spectateurs, gagnés par l'extase, s'effondrent lourdement sur le sol et dans le silence du ravissement qui les soustrait au sentiment des objets extérieurs, reçoivent des inspirations, contemplent les beautés célestes. De l'autre, le déclanchement de l'extase s'accompagne d'exercices individuels ou collectifs touchant à l'exhibitionnisme de foire. Les premiers se rapprochent de la Divinité par l'extase provoquée; tels des démons, les seconds croient atteindre le même but en s'infligeant les pires tortures. Que nous voilà loin du mysticisme spiritualiste des Jazoûlites; le sentiment religieux, complètement dévoyé a conduit ces sectaires à l'extatisme le plus aigu. Le Châtelier n'avait pas tort en disant que cette exaltation, à forme hystérique, plaçait les

'Aïssâoûa à l'extrémité de l'échelle du mysticisme, opposée à celle qu'occupent les Châdoûliya.

On a dit qu'Ibn 'Aïsa avait voulu ce déplacement de la secte vers la position extrême du mysticisme et qu'il avait eu l'idée de réunir en un seul les quatre ordres mystico-extatiques : Rifâ'îya, Haidâriya, Sa'adiya et 'Aïssâoûa. On a même ajouté que la secte 'Aïssâoûîya n'était qu'une branche du Rifâ'isme oriental. Cette opinion ne paraît pas conforme à la réalité des faits. Aucune donnée sérieuse nous permet d'avancer tout d'abord que le Chîkh exigea de ses adeptes la pratique des exercices fakiristes. Sa doctrine dérivée de l'enseignement jazoûlîte s'écarte franchement de ces excès, marque indiscutable des confréries issues du Qadrisme. Rien, absolument rien ne se dégage de cette doctrine qui nous autorise à exprimer un tel jugement. Ensuite, Sîdî 'Abd er-rahmân Al Mahjoûb, l'auteur de l'Ibtihâj Al Qoloûb, atteste bien qu'à son époque, des 'Aïssâoûa dévoraient du savon et pénétraient dans des fours surchauffés, sans éprouver la moindre douleur; mais, à aucun moment, il ne fait allusion aux rites en honneur aujourd'hui chez les 'Aïssâoûa d'Algérie et de Tunisie. Enfin, la tradition affirme qu'Ibn 'Aïsa limitait ses exercices religieux à la stricte célébration de la prière et à la récitation du Dhîkr. Les biographes musulmans ne s'accordent-ils pas à dire qu'il fut un exemple de piété, fidèle interprète des doctrines jazoûlîtes, adversaire déclaré de toute hérésie. D'où vient alors qu'en Algérie et en Tunisie, ses séides observent des usages qu'il n'a pas prescrits? Peut-on dire que l'Aïssaouisme ainsi compris dérive du Rifa'isme oriental? On est tenté de l'admettre; car il semble bien que la secte des 'Aïssâoûa ait subi en se développant dans la direction de l'Orient, l'influence des ordres mystico-extatiques avec lesquels elle est entrée en contact. Ce qui renforce cette hypothèse, c'est qu'à Miknâs et dans tout le Maroc occidental, les 'Aïssâoûa réprouvent les exercices fakiristes pratiqués par leurs frères Algériens et accusent ces derniers de méconnaître l'enseignement du Chîkh au point de se confondre avec les Rifâ'îya, les Sa'adiya et autres? Au fait, n'est-il pas rationnel de supposer qu'en se propageant vers l'Est, la secte vit ses pratiques se modifier au contact de confréries plus anciennes, mieux assises qu'elle. La chose est possible, d'autant que dans l'esprit populaire, les 'Aïssâoûa se confondent en Egypte avec les Rifa'îya, en Tripolitaine avec les Soullâîmîya et les Sa'dîya et souvent en Algérie avec les 'Amonârîya. L'hypothèse émise est tentante, mais pour l'admettre il conviendrait de pousser plus loin, vers l'Orient, nos investigations. On pourrait invoquer, contre elle, ce fait que les Oûlâd Khalîfa du Gharb, les Ghaziya

du Tafilelt, les Hamdâouâ de Marrâkech; enfin les Çadqîya du Draa, observent des rites analogues à ceux des 'Aïssâouâ Algériens, bien qu'ils n'aient jamais été, du moins apparemment, en contact avec les sectes mystico-extatiques. Mais alors, comment expliquer qu'en deçà et qu'au delà de l'Atlas marocain on pratique dans la même secte des usages nettement opposés. Il y a là, certes, un phénomène qu'il semble possible d'attribuer aux influences extérieures qui ont pu s'exercer sur la secte. Cette hypothèse ouvre des horizons nouveaux et pose, dans toute sa complexité le problème de l'influence du fakirisme sur les sectes nord-africaines.

Dans le même ordre d'idées, on a dit également que les rites 'Aïssâouâ avaient tendance à se confondre avec ceux des Hamâdcha. Pour J. Herber, qui a émis l'hypothèse, les Hamâdcha adoptent les figurations animales des 'Aïssâouâ, tandis que par un phénomène inverse ceux-ci admettent les pratiques de contusion, chères aux Hamâdcha et aux Dghoûghîyn. Il conclut à la confusion des deux rites, confusion rendue possible par l'origine et la mentalité communes de ces confréries. A bien considérer les choses, il semble probable que l'institution des clans animaux chez les Hamâdcha fut empruntée aux 'Aïssâouâ. L'ordre de Sîdî Alî Hamdoûch est bien postérieur à celui d'Ibn 'Aïsa, mais fondés tous deux dans la même région, leurs centres spirituels sont très rapprochés l'un de l'autre. L'emprunt a donc pu s'opérer aisément, d'autant que les doctrines des deux ordres procèdent d'une école unique, le Jazoulisme, et que leurs dispositions sont strictement identiques. Un fait renforce cette hypothèse : la similitude des rôles joués par les frères-animaux dans chacune des deux sectes. Si le sba' Hamdoûchî n'a pas trouvé de viande à déchiqueter dans sa confrérie, du moins il poussé encore des rugissements qui se perdent dans la foule. Si le dhib Hamdoûchî ne porte aucun déguisement, il n'en reste pas moins frère quêteur et voleur sacré à la fois. Si le chameau 'Aïssâouî ne brise pas de pots de terre, il mange comme son frère Hamdoûchî des cactus épineux et comme lui représente un personnage sacré, portant en lui les effluves du Chikh. Enfin, quoi qu'en dise J. Herber, il est très possible que le sanglier et le chien hamâdcha proviennent de la secte 'Aïssâouîya où ils existent et remplissent des fonctions identiques. Donc, à quelques variantes près, les personnages animaux Hamâdcha et 'Aïssâouâ se ressemblent étrangement. De plus, dans l'une comme dans l'autre secte, les clans animaux disposent d'une organisation à peu près semblable, on retrouve chez les Hamâdcha les mêmes chefs de clans que chez les 'Aïssâouâ : Chioûkh al jmâl, Chioûkh adh-dhiâb, les mêmes

règles intérieures; enfin, les mêmes rites négatifs et positifs. Aussi bien, le parallélisme étroit de ces institutions nous conduit à supposer que les Hamâdcha n'ont fait que capter le rite 'Aïssâoûi en s'efforçant de l'adapter à leur propre secte.

Si la remarque paraît exacte en ce qui concerne les clans animaux, il ne semble pas qu'il puisse en être de même pour les rites de contusion. Certes les analogies sont frappantes entre les procédés de déclanchement d'extase en usage chez les 'Aïssâoûa et Hamâdcha. Mais chez ces derniers, le rite essentiel est le rite ds taillades; chez les 'Aïssâoûa marocains, au contraire, les rites de flagellation se réduisent à bien peu de choses et seuls les 'Aïssâoûa Algériens et Tunisiens se livrent à des pratiques fakiristes empruntées peut-être aux confréries mystico-extatiques orientales. On pourrait croire que les Hamâdcha ont exercé une certaine influence sur les 'Aïssâoûa d'Algérie. A cet argument, on rétorquera que trop peu connus au delà de Taza, ils eussent mieux réussi s'ils l'avaient pu avec les 'Aïssâoûa de Miknâs. Du reste, on peut encore signaler que la nature des rites célébrés diffère dans chacun des deux ordres. Les Hamâdcha se limitent à pratiquer des incisions superficielles sur le sommet de la tête. Plus sauvages, les 'Aïssâoûa Algériens s'appliquent sur le corps des fers rougis, avalent du verre pilé et se mutilent horriblement. Chez les uns, les rites flagellatoires tendent à provoquer une effusion abondante de sang dans un but vraisemblablement expiatoire; chez les autres, ce caractère n'apparaît pas, l'objet du rite étant surtout de démontrer que grâce à la volonté du Chikh, toutes les tortures sont possibles, même les pires, sans qu'il en résulte de douleur. On a pu regarder ces exercices comme des tentatives faites pour expulser les mauvais esprits, influencer favorablement la végétation, purifier et fortifier la communauté. On a pu considérer aussi la pensée expiatrice qui détermine les flagellations rituelles durant les temps modernes comme recouvrant mal un fond plus ancien et plus barbare. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder une question qui sort du cadre restreint de cette étude; nous nous bornerons à conclure que malgré les traits qui peuvent rapprocher les deux confréries l'une de l'autre, il est difficile de songer à une confusion totale de leurs rites. Sans doute, les frères-animaux Hamâdcha et 'Aïssâoûa accomplissent, à quelques détails près, des rôles identiques, mais est-ce là suffisant pour admettre que les deux confréries se confondent déjà par « l'uniformisation » de leurs pratiques. Nous avons montré plus haut que la secte des 'Aïssâoûa paraissait avoir hérité ses tendances exaltées de son contact avec les Rifa'îya, les Sa'adiya, et en général avec toutes les confréries mystico-extatiques qui, plus anciennes qu'elle, se disputent en Orient la foi des fidèles. A ce dernier point de vue, l'influence des Hamâdcha est insignifiante ou pour

mieux dire nulle. D'ailleurs, tout rapprochement véritable entre les deux sectes serait difficile en raison de cette profonde rivalité qui les séparent, de cet antagonisme latent qui interdit le moindre accommodement entre elles.

Un fait qui mérite de retenir notre attention parce que dénotant l'état d'esprit véritable de la secte est l'attitude des Aïssâouïa à l'égard des juifs pendant le pèlerinage de Miknâs. A Safi, l'an dernier, de regrettables incidents survenus au cours du moussem des 'Aïssâouïa et des Hamâdcha donnaient à cette question un regain d'actualité. Quelles sont les causes de cette hostilité? Sont-elles d'ordre historique ou d'ordre purement psychologique? Les 'Aïssâouïa, disent les uns, détestent les juifs parce qu'ils gardent la lévite noire durant le moussem; ils les molestent, disent les autres, parce que le Chikh al Kâmil lui-même les haïssait profondément. Il serait excessif de croire que l'horreur du noir motive à elle seule l'attitude des séidès d'Ibn 'Aïsa. On a vu que les Shâïm et les Mokhtâr ne faisaient, en réalité, aucune distinction entre Arabes, Juifs, Berbères et mêmes Européens. S'ils n'avaient lacéré que des lévites, l'hypothèse eût pu se soutenir, mais là n'est pas le cas. De plus, il est peu probable que le Chikh ait prescrit à ses fidèles d'afficher des sentiments antisémites et de persécuter les juifs à l'occasion de sa fête. La biographie d'Ibn 'Aïsa ne nous apprend rien qui puisse laisser penser qu'il eut des démêlés avec les Israélites de son époque. La tradition ne nous renseigne pas davantage à ce sujet. Ce qui est probant, c'est qu'Ibn 'Aïsa aimait convertir les juifs qui l'approchaient. A ce propos, l'islamisation d'Aboû Ishaq est très suggestive. La secte eut-elle à souffrir des juifs de Miknâs? Les hagiographes officiels restent encore muets sur ce point. Au surplus, les Israélites n'ont pas souvenance d'avoir eu, dans le passé, des relations directes avec la secte? Que penser alors? A notre avis, la question dépend moins de causes historiques que de causes purement psychologiques. Un musulman avisé nous disait en riant : « Les 'Aïssâouïa veulent passer pour des Çolaha, des saints qui mettent l'Islam au premier rang des religions. Pour le moussem, ils poursuivent les Israélites de leur haine comme si les musulmans avaient pour cette race des sentiments autres que le mépris et le dédain. » Un rabbin de Miknâs, questionné à ce sujet, nous déclarait également : « La haine que nourrissent les 'Aïssâouïa pour les Juifs est innée aussi bien chez eux que chez les autres musulmans. Pendant la procèssion des 'Aïssâouïa, les Juifs ne peuvent pas, sans danger, se trouver sur leur chemin. Car à la haine du Juif, s'ajouté sans doute leur furie pour les effets

noirs. » Ces opinions émanant de personnes bien placées pour émettre de tels jugements, éclairent parfaitement la question. Il est indubitable que depuis les temps les plus reculés, l'Israélite est considéré comme un être vil, abject par tout Africain. « Son âpreté au gain, sa cupidité, son avarice sordide, sa couardise, son obséquiosité légendaire, enfin son hygiène et sa religion le rendent indésirable partout où il passe. » Que dans les mascarades, il soit promené, bafoué, raillé, rien de plus naturel, qu'il soit contraint de porter la lévite noire, la culotte noire pour être différencié des vrais croyants, rien de plus naturel encore. L'histoire des fils d'Israël au Maghréb n'est-elle pas qu'un long calvaire et les crises antisémites qui y ont éclaté aux diverses époques ne sont-elles pas trop nombreuses pour être énumérées? S'étonnera-t-on alors que les 'Aïssâouïa soient si mal disposés à leur égard? En temps ordinaire, les 'Aïssâouïa ne sont pas plus acharnés après les Juifs que les autres musulmans. Mais, durant le moussem, exaltés, fanatisés, leur haine pour le Juif s'irrite, s'exaspère au plus haut point. Ajoutez à cela leur phobie ridicule pour le noir et vous aurez aussitôt l'explication de leur attitude. Depuis longtemps déjà, le mllah de Miknâs eût été pillé, saccagé de fond en comble si le makhzen n'avait pris la sage précaution de le tenir enfermé pendant le Miloud. Chaque année, même depuis l'instauration du Protectorat, de graves incidents se produiraient sans doute s'il n'était recommandé aux Juifs de ne pas s'aventurer dans les rues de la ville. Somme toute, les dispositions agressives des 'Aïssâouïa à l'égard des Juifs relèvent d'un fanatisme impénitent, qui, élatant dans toute sa fureur à l'occasion du Miloud, les rend arrogants, prêts à commettre les pires excès pour la gloire du culte qu'ils professent.

D'aucuns opinent que cette aversion des 'Aïssâouïa pour les Juifs doit être étendue aux Berbères. Nous avons déjà dit, en effet, que l'horreur du noir n'était motivée pour certains que par la haine des Israélites et surtout des Berbères. Le fait que ces derniers s'affilient de plus en plus nombreux à la secte d'Ibn 'Aïssa suffirait à détruire cette hypothèse. En réalité, il ne semble pas exister de motifs sérieux de désaccord entre 'Aïssâouïa et Berbères. Jadis, au temps de la Siba, les fidèles qui venaient en pèlerinage à Miknâs redoutaient d'être dévalisés en chemin par les Zemmours, les Guerrouân et les Banî M' Thîr. Pour éviter ce danger, ils traversaient de préférence les pays arabes plus sûrement attachés au culte d'Ibn 'Aïsa. Durant le moussem, ils craignaient même que ces redoutables Berbères ne profitent de l'inattention générale pour forcer les remparts de la ville. Aussi se gardaient-ils de toucher aux « Belghât » et aux « Heidoûz » des Banî M' Thîr ou des Banî M' Guild assistant au défilé du pèlerinage. Ils s'attaquaient plutôt aux Arabes nomades ou aux citadins de Miknâs, qu'ils savaient non armés. Leurs gestes n'étaient, en somme, guidés que

par la crainte de subir la vengeance des implacables Berbères. Les haïssaient-ils? C'est possible. Mais alors cette haine n'était pas autre chose qu'une forme déguisée de la haine de l'Arabe pour le Berbère. Car, à cette époque, seuls les Arabes ou les Berbères arabisés du Gharb pratiquaient le culte d'Ibn 'Aïsa. Aujourd'hui, les progrès de la secte sont sensibles dans les Guerrouân, Zemmours et Banî M' Thîr. Encore peu connues, il y a quelques années, les doctrines d'Ibn 'Aïsa ont gagné à leur cause des fractions entières de ces tribus. Assurément, l'islamisation des Berbères est en majeure partie l'œuvre des confréries qui, grâce à notre appui, s'implantent dans des régions encore vierges de toute influence religieuse. Une enquête faite avant la guerre, par le Gouvernement général de l'Algérie, établit qu'il fallait attribuer le recul du Berbère non pas au caractère européen de notre civilisation, mais plutôt à la civilisation musulmane et arabe. Le rôle des confréries dans cette conquête arabe du monde berbère est plus important que l'on se l'imagine. Nul n'ignore le développement acquis, depuis notre arrivée, par les confrères Kittaniya et Tijaniya dans le Moyen Atlas. Quoique rivales, par suite des intérêts en jeu, ces deux sectes n'en poursuivent pas moins le même but : l'expansion de l'Islam. Avec des moyens plus réduits, les descendants d'Ibn 'Aïsa ont également essayé de faire entendre leur voix. Les succès qu'ils ont remportés en certains endroits montrent jusqu'à l'évidence qu'aucun empêchement ne s'oppose à l'intégration des Berbères dans leur secte. Au vrai, s'il existe une rivalité quelconque, c'est entre 'Aïssâouïa Berbères et 'Aïssâouïa Arabes ou, pour employer une expression courante, entre 'Aïssâouïa d'en haut (Zermour, Guerrouân, Banî M' Thîr et Banî M' Guild) et 'Aïssâouïa d'en bas (Gharb, Banî Hasan, etc...). Cette rivalité proviendrait de ce que la sincérité de ces derniers a été éprouvée par le Chîkh al Kâmil, tandis que celle des premiers nommés ne l'a pas été et qu'elle est au contraire généralement mise en doute par les autres. En effet, lorsqu'au cours d'une Had'ra des 'Aïssâouïa d'en haut, un curieux demande : quelle est cette « Thâïfa » ? on voit souvent un de ces 'Aïssâouïa répondre à la question, ce qui prouve qu'il n'est pas dans l'état extatique qui caractérise le véritable 'Aïssâouï. La fraction des Aït 'Aïsa ou 'Addî est particulièrement réputée pour son manque de feu sacré et lorsqu'on veut dire d'un Aïssâouï qu'il n'est pas de bonne teinte, on s'exprime ainsi : « C'est un 'Aïssâouï Aït 'Aïsa ou 'Addî. » En définitive, d'hostilité entre 'Aïssâouïa et Berbère, il n'en existe pas. Peut-être les premiers reprochent-ils aux seconds leur incrédulité. Peut-être les seconds reprochent-ils aux premiers leur manque de sincérité. Il n'y a là rien qui puisse permettre d'affirmer qu'une inimitié profonde les sépare.

Il est remarquable que les 'Aïssâouâ observent des usages comme le port de la goththâïya, l'horreur du noir, le culte des serpents, etc., qui n'ont rien de commun avec le soufisme ni même avec l'Islam. Faut-il voir dans ces usages des vestiges de l'antique paganisme berbère? Il est indéniable que les rites de baignades pratiqués par les Shâïm et les Mokhtâr pendant le pèlerinage et le culte de l'arbre « Tarzaza » par les Dkheïssa font partie d'un rituel très ancien remontant vraisemblablement à la période anté-islamique. De même sans qu'il soit difficile de l'établir, on peut poser en principe que le culte du serpent fut très vivace dans le monde méditerranéen, bien avant l'ère chrétienne. Strabon ne signalait-il pas à Parnum, sur le Propontide, une tribu, les Ophiogènes, qui se disaient apparentés aux serpents et dont les mâles passaient pour guérir les morsures des vipères par l'apposition des mains sur les plaies? Une autre tribu des Syrtes, les Psylles, ne se croyaient-ils pas à l'abri des morsures de serpents et n'exposaient-ils pas leurs enfants nouveau-nés au contact des vipères pour s'assurer de leur légitimité? Ne connaît-on pas l'histoire de Sîdî Naïl qui ne craignait ni le scorpion ni la vipère et qui les recueillait dans son burnous sans aucune crainte? Quoique étendu à toutes les bêtes venimeuses, le culte de nos Hnnâcha évoque particulièrement celui des Psylles, exception faite bien entendu de l'ordalie qui n'a jamais existé chez les 'Aïssâouâ. Il semble bien que nous avons là, sous les yeux, une de ces pratiques ancestrales berbères que le temps n'a pu encore effacer. Comment fut-elle captée? A quelle date cette captation s'est-elle produite? Nous ne pourrions le dire sans risquer de tomber dans l'erreur. De toute façon, l'ancienneté du rite ne saurait être mise en doute, le serpent ayant été, dès la plus haute antiquité, le centre de croyances qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours. Il en est de même pour les autres usages de la goththâïya et de l'horreur du noir. Notre indigence en ces matières est telle qu'il serait bien dangereux de se prononcer. La goththâïya fut-elle connue des anciens habitants de la Berbérie : Lybiens, Maures, Garamantes, etc.? L'usage de la porter s'étend-il jusqu'au Proche Orient ou simplement se limite-t-il à l'Afrique du Nord? Existe-t-il dans le centre de l'Afrique des populations qui portent la Goththâïya? Ibn 'Aïsa, qui en était pourvu, d'où la tenait-il? Et pour l'horreur du noir est-on bien sûr qu'il s'agisse d'une survivance idolâtre? Le Moussem 'Aïssâouî, au cours duquel ce rite est observé, s'est-il juxtaposé à d'anciennes fêtes berbères dont nous ne connaissons plus aujourd'hui que les débris uniformes? Ces questions ne peuvent, en l'état actuel de nos connaissances, recevoir de réponse. Ce que nous pouvons dire et que nous avons déjà dit, c'est que les usages du

port de la Goththâiya et de l'horreur du noir ne sont pas spéciaux à la secte des 'Aïssâouïa et que nous les retrouvons dans les sectes sœurs. Les Hamâdcha pour l'horreur du noir, les Rhâhla, les Jilâla pour la Goththâiya. Néanmoins, le terrain est déjà sérieusement déblayé et l'étude raisonnée de l'ethnographie marocaine pourra peut-être nous fournir un jour les éléments décisifs qui nous font aujourd'hui défaut.

Indépendamment du folklore berbère, la secte 'Aïssâouïya a inconspicueusement subi l'influence des magies et religions nègres. C'est Van Gennep qui, le premier, en élargissant le champ des recherches auxquelles s'étaient déjà livrés Westermarck, Andrews, Tremearne, etc., a jugé rationnel d'attribuer une origine nègre à l'Aïssaouisme. Prenant pour base les renseignements obtenus ces dernières années sur les pratiques magico-religieuses des nègres de l'Afrique du Nord, il a trouvé que le repas cérémoniel sanglant des 'Aïssâouïa répondait exactement à un repas cérémoniel sanglant des Haoûssa, que leurs scènes de possession furieuse, leurs jongleries et leurs rites d'exorcisme répondaient trait pour trait, comme schéma de scénario, aux scènes du Zar en Egypte et du Borî chez les Haoûssa de la Nigéria et du Soudan. De même, il a observé que les spécialités dramatiques adoptées par les 'Aïssâouïa et les noms d'animaux qu'ils portaient étaient le parallèle exact des fonctions et aussi des noms des prêtres totémiques Haoûssa et probablement des représentants sacrés du totem chez d'autres populations du Sénégal et du Niger. D'où son hypothèse sur le caractère nègre de l'Aïssaouisme, hypothèse qu'il demande de contrôler par l'étude des confréries religieuses partiellement islamisées du Maroc et aussi par l'étude descriptive et comparée des formes approfondies du totémisme vrai et des pseudo-totémismes chez les peuples de l'Afrique Occidentale. Il faut reconnaître qu'il serait impossible d'entreprendre, à l'heure actuelle, le contrôle préconisé par Van Gennep. L'étude des sectes marocaines n'est qu'à peine ébauchée; il reste à la mener à bonne fin. Des sectes comme les Hamdâouïa, les H'iddâouïa, les Oûlâd Sidî Boûnoû, les Oûlâd Sidî Rhhâl et les 'Abîdât ar-rma, si elles étaient étudiées rationnellement, nous apporteraient peut-être la clé de bien des problèmes. D'autre part, à l'exception de quelques monographies déjà parues sur les peuplades : Bambara, Foulbè, Haoûssa, etc., de l'Afrique occidentale française, aucun travail de synthèse n'a été encore fait sur les coutumes nègres. Dans l'Afrique du Nord même, il eût été désirable que des enquêtes soient menées sur tous les points où se sont formées des agglomérations de Soudanais. Hélas, rien de semblable, à part quelques rares exceptions, n'a été entrepris. C'est là un fait d'autant plus regrettable que les superstitions nègres dans nos

pays sont appelées à disparaître à brève échéance. Le contrôle demandé par Van Gennep apparaît donc impossible faute de base bien établie. Notre rôle s'est alors réduit à recueillir les croyances qui ont cours chez les 'Aïssâoua et les nègres de Miknâs et à les confronter avec les matériaux déjà rassemblés sur les cérémonies nègres du nord et du centre de l'Afrique. Ainsi avons-nous acquis la conviction que c'est bien à l'élément nègre qu'il faut imputer l'orientation si nette de la confrérie vers la pratique des rites de possession et d'exorcisme ainsi que des figurations animales.

L'influence nègre sur les rites de possession et d'exorcisme chez les 'Aïssâoua ne paraît pas discutable. On a vu que les Thllâ'a 'Aïssâoua et Gnâoua étaient dans l'obligation de boire périodiquement le sang des bêtes égorgées par un sacrificateur nègre et que des 'Aïssâoua possédés des démons s'enfermaient avant le moussem dans des chambres et absorbaient tous les matins des récipients de sang provenant de bêtes égorgées rituellement. On a vu également que les jnoûn conjurés par les 'Aïssâoua et le sacrifice de volailles de nuances variées en observant le même rituel que les Gnâoua. Et l'on en a conclu qu'il serait impossible, malgré les différences de détail, de distinguer exactement le domaine de l'exorcisme 'Aïssâouî de celui des Gnâoua. En fait, tous les deux se confondent intimement. Dans l'Afrique du Nord, les Soudanais sont considérés comme très puissants auprès des jinns « parce que la foi est sans doute plus forte chez ces primitifs et qu'ils sont plus fervents que les autres indigènes ». Il n'est donc pas étonnant que les fractions les moins cultivées de la population arabe ou berbère se mettent en relation avec les génies, par leur intermédiaire. L'animisme soudanais a trouvé, ici, un terrain propice où il a pu se développer et persister jusqu'à nos jours. Depuis longtemps déjà, Michaux-Bellaire et Salmon ont montré les liens singuliers qui existent entre Gnâoua et Jilâla. On ne peut nier qu'il existe également entre Gnâoua et Aïssâoua des points de ressemblance suffisamment nombreux pour admettre que les clans de Thllâ'a 'Aïssâoua ont été, à l'origine, organisés par des esclaves ou des affranchis nègres.

L'influence nègre semble plus profonde encore sur les figurations animales qui distinguent la secte des 'Aïssâoua. L'intégration dans l'Islam de cet ensemble compact de croyances hétérodoxes pose le plus délicat des problèmes. Remarque curieuse, aucune légende étiologique susceptible d'être notée ne justifie la présence des frères-animaux dans la secte 'Aïssâouîya. On ne comprend d'ailleurs pas cette carence de l'imagination populaire, si habile à forger les choses les plus invraisemblables. Un fervent 'Aïssâouî nous donna pourtant une explication qui ne manque pas d'ingéniosité : « Dieu le Tout-Puissant, nous dit-il, a placé le genre humain, les démons et les fauves sous la domination du Chikh al Kâmil. Celui-ci peut donc

à sa guise maîtriser les uns et les autres, les commander et en faire ce que bon lui semble. Aussi lorsqu'un de ses adeptes se livre à des pratiques peu honorables pour l'ordre, il lui expédie un démon qui, aussitôt, s'incarne en lui, dirige ses mouvements et peut le transformer en chameau, en panthère, hyène, chat, etc... L'homme n'est alors plus maître de ses actes. C'est le démon qui agit à sa place et lui fait dévorer tantôt de l'orge ou des feuilles de cactus, tantôt de la chair crue. »

Certes, l'explication est fort attrayante, mais elle n'apporte aucune solution rationnelle du problème. Est-il alors permis de conjecturer qu'Ibn 'Aïsa se rendant compte de l'insuffisance des prières pour l'âme grossière de ses séides imagina ces stimulants pour aiguillonner leur foi de primitifs. Il est à peine besoin de réfuter cette hypothèse dont la vraisemblance ne résiste pas au plus élémentaire examen. Ibn 'Aïsa ne fut, pas, semble-t-il, une manière de maître de ménagerie. Tous ses historiens le présentent comme un mystique complet, absorbé entièrement par son Dhîkr. Du reste, il est édifiant d'entendre répéter par toutes les bouches qu'il est hors de cause et que sa sainteté n'eut pu souffrir pareilles hérésies. Peut-on alors supposer que l'intégration de ces rites dans la secte est l'œuvre d'un disciple du Chîkh ou d'un de ses descendants? Non, encore moins, car l'on n'aurait pas manqué de créer les légendes les plus fantaisistes si ces représentations avaient été innovées soit par Aboû Ar-râoûân, soit par Oûld Khomsîa.

Ce n'est donc pas dans l'ordre même qu'il convient de chercher l'origine de ces institutions. Est-ce alors chez les Berbères? Il existe bien des clans berbères très puissants, mais révérent-ils à un degré quelconque les espèces animales. C'est le problème que soulève Van Gennep. Mes recherches menées suivant le plan tracé par ce dernier savant nous fixeraient une fois pour toutes sur le totémisme berbère. Il serait peu sage, pourtant, d'en attendre des résultats trop positifs parce que si l'existence des clans berbères n'est pas discutable; il semble qu'il faille leur donner dans la grande majorité des cas une origine plutôt politique que religieuse. Un fait très apparent est la non-immixtion des types du carnaval berbère sur la scène animalesque 'Aïssâoûîya. On aurait pu croire que les 'Aïssâoûa emprunteraient aux Berbères leur Sonna, leur Ba Chîkh ou encore leur lion, leur panthère ou leur chamelle. Ils n'en ont rien fait et l'empreinte du folklore berbère sur leurs personnages animaux n'est que superficielle (dhîâb, nmoûra). On peut donc dire, sans crainte d'erreur, que les représentations animales des 'Aïssâoûa n'ont de semblables chez les Berbères et les Arabes de ce pays que les représentations Hamâdcha.

Nous en arrivons à penser qu'il y a là des traces non équivoques de l'influence nègre. Van Gennep, qui soutient cette thèse, invoque l'autorité

de Tremearne. Il rappellâ tout d'abord que les nègres de l'Afrique du Nord sont répartis en sept confréries religieuses dites maisons, possédant chacune un sanctuaire. Ces sept confréries se subdivisent elles-mêmes en deux groupes : celles de l'Ouest et de l'Est; il s'arrête plus particulièrement sur les croyances des clans de l'Est. Parmi les génies protecteurs de ces démons, il cite Baba Kouûrî, la hyène, et Takî, le lion. Ensuite, il précise que certains de ces clans tuent leur totem tous les deux ou trois ans et en distribuent la chair à tous les membres du sexe masculin et féminin. Ceux-ci se doivent de leur côté d'imiter le totem et d'entretenir avec lui les meilleurs rapports. A Miknâs et à Fez, il existerait des institutions à peu près analogues. Selon les indications recueillies auprès de plusieurs nègres, les Gnâôûa de ces villâs tiendraient des rôles d'animaux. Les uns figureraient des lions ou sboûa', les autres, des panthères, nmoûra ou des hyènes, dboûa'. Il n'y aurait ni « jmâl », ni « klâb », ni « qthoûth », ni « hllâlf ». Autrefois, les nègres représentaient également le chacal, un « dhîb » peu différent du « dhîb » 'Aïssâoûi, mais depuis cette figuration aurait disparu. Les personnages animaux Gnâôûa se réuniraient en « Cha'abân » pour se livrer à leurs mascarades. Après une danse éperdue, au son des « thbol » et des « gha'îtât », grisés par les vapeurs de jâoûî blanc et noir, de « salaban » et de « ghomarî », ils se mettraient à imiter les bêtes qu'ils figurent. Les lions — sboûa' — seraient particulièrement dangereux, leurs gestes effrayants (Ba'j) rempliraient les jeunes enfants d'effroi. Les figurants, pour mieux s'identifier aux fauves, se couvriraient, à l'occasion de ces cérémonies, de peaux de bêtes. Ces scènes animalesques comprendraient de même un repas sanglant, la « frîssa », ou plutôt en langage soudanais, le Sghoû ma Sghoû.

A Fez, lê Sghoû ma Sghoû consisterait à dépecer un mouton qu'un sacrificateur égorge selon le rite gnâoûi. Une fois égorgé, le sacrificateur lui arracherait un morceau de chair pour l'absorber. A ce geste, les Sboûa', D'boûa', Nmoûra se précipiteraient sur la bête encore toute chaude pour la déchirer et la dépecer; après ce repas de fauves, les débris de « frîssa » seraient emportés par les négresses qui les apprêteraient en « msoûs » et les distribueraient à leurs amis. Cette scène de « frîssa » aurait lieu de préférence la nuit et non le jour; tous les démons de la Terre, de la Mer, du Ciel, du Soudan et de la Forêt vierge y prendraient part. La croyance générale veut que les démons répugnent à voir le sang; la nuit ils « frappent » ceux qui procèdent à des sacrifices nocturnes. C'est, pour cette raison, sans doute, que les 'Aïssâoûa nē font de « frîssa » que le jour. Leur peur des « modarrigîn » est caractéristique. Les Gnâôûa, eux, égorge aussi bien de jour que de nuit parce qu'ils ne craignent rien des démons, leurs alliés. La familiarité de leurs rapports est telle qu'ils peuvent

se permettre sans crainte aucune de transgresser des usages observés pourtant scrupuleusement par les autres. A Miknâs, le rite du Sghôu ma Sghôu serait beaucoup atténué chez les Gnâôûa de Bâb Mrrâh. Au cours de « Had'rât » données en Cha'bân, les Gnâôûa, revêtus de peaux de bêtes, imiteraient les fauves dans tous leurs mouvements et recevraient des lambeaux de chair crue qu'ils traîneraient dans la poussière et dans la cendre pour s'identifier d'une manière complète aux animaux dont ils tiennent les rôles. L'animosité serait très grande entre « Nmoûra » et « Sboûa' » et parfois leurs querelles dégénéreraient en véritables batailles. Avant de procéder à la manducation de la viande crue, les personnages animaux échangeraient le « teslim » entre eux; les « Sboûa' », « Nmoûra » et « D'boûa' » seraient revêtus d'« oûndîa » et de « sroûâl »; l'« oûndîa », confectionnée de morceaux de laine, ferait office de qchâba; le « sroûâl » de coton serait obligatoirement de couleur blanche comme chez les 'Aïssâôûa. Ces vêtements ne se porteraient que pour les « had'rât » de Cha'ban. Enfin, dernière remarque, les figurants Gnâôûa répugneraient à barbouiller leurs effets du sang de la « frîssa »; ils font clairement entendre que le maculage de sang est regardé chez eux comme une impiété ou, pour employer le terme exact, une « vilenie » « chona'a ». Ils n'y voient qu'une innovation des 'Aïssâôûa, contraire à leurs prescriptions magico-religieuses. Au temps de Moûlâi Hasan, les 'Abîd de Fez avaient des clans parfaitement organisés; souvent, pour amuser le monarque, d'boûa', nmoûra et même « dhiâb », couverts de peaux de bêtes, se livraient à une mascarade de grand style. La « frîssa » était dévorée, dit-on, vivante et les morceaux qui en restaient, enlevés par les « Lbiât », étaient préparés sans sel pour que les démons y goûtent également. Les 'Abîd avaient de même pour mission de surveiller et d'entretenir le jardin zoologique de Sa Majesté et l'on cite un sba' Gnâôûi qui, un jour, se glissa courageusement entre les pattes d'un féroce lion. A la mort de Moûlâi Hasan, obligés de gagner leur vie, les 'abîd durent se répandre dans le pays. Moûlâi 'Abd al 'Azîz et surtout Moûlâi Hafîd n'auraient rien fait pour améliorer leur sort. Aujourd'hui, on compte malgré tout quatre thaoûâif de Gnâôûa à Fez; trois à Fez al Balî et une à Fez Jdîd avec une nombre approximatif de quinze adhérents pour chacune d'elles. A Miknâs, les nègres sont encore moins nombreux, ils se répartissent en deux thaoûâif comprenant au total quatre sboûa', une lbiâ, deux nmoûra et trois d'boûa'. Ces personnages animaux dépendraient d'un moqaddem qui aurait sur eux l'autorité la plus complète. Anthropophages, jadis, ils ne mangeraient plus maintenant que de la viande crue. L'un d'eux, Salem Dah'bî, est très connu à Miknâs parce que volant de la viande crue sur les étalages de bouchers. Les séances de mascarades et d'omophagie auraient lieu en dehors de Bâb

Mrrâh, loin des regards indiscrets. Comme les 'Aïssâoûa, les Gnâoûa, une fois nantis de leur spécialité animale, ne pourraient plus la troquer contre une autre. Les figurants Gnâoûa seraient liés aux bêtes qu'ils représentent par l'ah'd — pacte —, cette alliance qui facilite les rapports de respect entre eux. En rencontrant un lion, le sba' échangerait avec lui le « teslim » et s'exprimerait en Gnâoûi; le fauve saisirait aussitôt sa pensée et lui répondrait de la même façon. Nos informateurs n'ont pu nous donner les noms soudanais de chaque sorte de représentation animale. Il semble que ces noms aient été oubliés et remplacés par des noms arabes : sboûa', nmoûra, d'boûa' et dhîâb.

On ne peut donc nier maintenant que l'analogie entre clans 'Aïssâoûa et clans Gnâoûa est complète. On retrouve chez les Gnâoûa de Miknâs et de Fez tous les rites en honneur chez les 'Aïssâoûa. Prise de noms, mascarades, rite de déchirement et omophagie, voilà des traits communs aux deux sectes. En plus de cela, les vêtements de culte : srouâl et oûandîa, comme les stipulations rituelles : « teslim », interdiction de changer la spécialité animale, sont absolument identiques. Il ne serait pas étonnant non plus que le moqaddem 'Aïssâoûi qui, pour la « frissa », préside au rite du sacrifice, ne soit que l'Image fidèle du Borî de Tremearne et du Sacrificateur Gnâoûi. Somme toute, la similitude est parfaite et l'on admettra aisément que les clans-animaux 'Aïssâoûa sont de provenance nègre. Cette conclusion apparaîtra vraisemblable, si l'on compare les figurations animales 'Aïssâoûiya aux souroukou (hyènes), djara (lions), soula (singes) et wara (fauves intrépides) qui, chez les Bambara, au cours des fêtes du Koté, se livrent à des mascarades curieuses et dansent autour du bois sacré, en compagnie des bisatjila (flagellants), des korodouga (bouffons) et des ta tougonla (incendiaires). Elle apparaît certaine si l'on établit un parallèle entre les clans 'Aïssâoûa et les clans nègres étudiés par Maurice Delafosse. A la base des uns comme des autres, on distingue les mêmes rites négatifs et positifs; de part et d'autre, on retrouve la même organisation intérieure et des règles constitutives analogues. On sait que Maurice Delafosse, comme l'Abbé Henry du reste, refuse tout caractère totémique aux clans nègres; on sait aussi que d'autres ethnographes, en particulier, H. Thomas et Tremearne, y admettent au contraire un vrai totémisme. Ici, c'est moins la théorie totémique que les caractères mêmes de ces institutions qui nous intéressent.

On se demandera, avant d'achever cette conclusion, de quelle façon l'influence nègre s'exerça si puissamment sur l'Aïssaouisme. Pour tenter de répondre à la question, il est bon de se reporter par la pensée aux origines mêmes de la secte. C'est à Miknâs qu'Ibn 'Aïsa jeta les premiers fondements de ce qui devint plus tard la confrérie des 'Aïssâoûa. C'est de

Miknâs aussi que cette confrérie, une fois fondée, se propagea à travers l'Afrique du Nord pour atteindre le développement que nous lui connaissons aujourd'hui. Or, on peut supposer avec vraisemblance qu'avant de prendre un tel essor, elle fut en contact étroit avec des groupements, des collectivités nègres qui avaient peut-être conservé leur physionomie primitive et qui ne manquèrent pas de la contaminer. Est-ce qu'Ibn 'Aïsa lui-même subit cette contamination? Ménagea-t-il les coutumes nègres pour attirer les 'Abîd dans sa secte? Faut-il croire que, rallié au magisme nègre, il adopta une figuration animale et pratiqua la « frissa » comme les Gnâoûa d'aujourd'hui? Ce sont là des questions qu'à maintes reprises nous nous sommes posées, mais que nous n'avons pu résoudre. Faut-il se rappeler que les sboûa' actuels ont tendance à affirmer qu'Ibn 'Aïsa était sba' comme eux. Y a-t-il du vrai dans cette assertion? L'orthodoxie officielle se tromperait-elle en faisant d'Ibn 'Aïsa un célèbre mystique, profondément attaché à la Sonna? Le problème ne semble pas résoluble en l'état actuel de nos connaissances. Retenons seulement qu'à l'époque du Chikh, les nègres sans doute amenés par les Almoravides pullulaient déjà au Maroc. Y en avait-il à Miknâs? Ibn Ghâzi signale dans le Raoûd' al Hatoûn que des nègres, appelés 'Abîd al Horma, étaient fixés à Taoura, bien avant 589, année du retour dans cette bourgade du Qâdi Qâsim, fils d'Abd Allah ben Mohammed, et que, dans leurs réjouissances, ces « noirs » dansaient et jouaient des castagnettes tandis que leurs femmes chantaient en s'accompagnant de leurs instruments de musique.

La tradition locale, de son côté, ne fait remonter l'établissement des nègres à Miknâs qu'au règne d'Ahmad al Mançoûr, dit Adhdhah'bî. Est-ce donc de cette époque que date l'introduction des clans de thllâ'a et des clans-animaux chez les 'Aïssâoûa? C'est possible, mais il est possible aussi que cette introduction se soit produite un siècle plus tard, lorsque Moûlâi Isma'il fit concentrer à Miknâs tous les nègres du royaume dans le but d'instituer le célèbre corps des Bouâkhef. La banlieue de cette ville fourmille de bourgs comme Toûlâl, Sîdî Sa'îd, Qashât Hadrach, Bâb Mrrâh, Jbâbra, qui ont conservé encore de nos jours l'aspect caractéristique de bourgades nègres et qui durent servir sans aucun doute de lieu de résidence aux 'Abîd de Moûlâi Isma'il. Déjà familiarisés aux coutumes du pays, peut-être même islamisés superficiellement, ces nègres s'affilièrent sans doute aux confréries locales qui offraient à leurs penchants grossiers, les satisfactions les plus pures. A ce moment là, la secte des Hamâdcha s'organisait à peine et l'on y voit déjà un nègre, Sî Ahmad Dghoûghî donner naissance à la secte collatérale des Dghoûghîyn. La confrérie des 'Aïssâoûa, par contre, existait depuis un siècle et c'est probablement vers elle que se porta la majeure partie des éléments nègres. Y implantèrent-ils *in globo*

leurs institutions magico-religieuses ou bien, plongés dans une autre ambiance, essayèrent-ils d'en fonder de nouvelles en prenant pour base les croyances ancestrales dont ils ne pouvaient se défaire? En ce qui concerne les clans de thllâ'a, il est probable qu'ils les introduisirent dans la secte des 'Aïssâoûa sans y porter de sérieuses retouches. On peut s'en rendre compte par ce fait que, malgré les efforts de plusieurs siècles, les clans exorcites 'Aïssâoûa sont aussi attachés à l'animisme nègre que les Gnâoûa eux-mêmes. Quant aux clans animaux, le problème est plus complexe. Il apparaît vraisemblable, si l'on en juge par les institutions décrites plus haut, que les nègres n'ont fait que transposer dans la secte des 'Aïssâoûa les clans qui existaient déjà chez eux : Sboûa', lbiât, nmoûra et peut-être dhiab, et que, par la suite, ils en ont créé de nouveaux sur le modèle des premiers et en s'inspirant des particularités de la faune locale (hllâlf, jmâl, qthouth, klâb). Au seizième siècle de l'Hégire, les grands fauves, hippopotames, éléphants, crocodiles, etc..., avaient déjà disparu des plaines magrébinnes. On n'y rencontrait plus que des panthères, des lions, des chacals, des sangliers, c'est-à-dire les animaux qui entretiennent des relations avec les membres mêmes des clans 'Aïssâoûa. Les vieux nègres n'ont pas conservé le souvenir que les premiers 'Aïssâoûa sacrifiaient chaque année le « tabou » de leur clan et le dévoraient ensuite en commun. Il semble que le repas totémique, ainsi qu'on l'observe encore dans certaines tribus Haoussa, n'aient jamais été pratiqué chez les 'Aïssâoûa. La « frïssâ » tient lieu de repas totémique, mais n'en remplit pas les conditions. Elle montre évidemment que ceux qui y prennent part ont perdu de vue la réelle signification du rite qu'ils célèbrent. La « frïssa » chez les Haoussa est peut-être le moyen d'entretenir et de renforcer la communion intime des membres du clan avec la divinité par la mise à mort et l'absorption de l'animal totémique. Chez les 'Aïssâoûa, elle n'est plus que l'imitation lointaine de ce repas communiel où le sacrifice est un sacrement et l'animal du sacrifice un membre même du clan. C'est la forme humanisée du rite ancien. Voilà comment on peut concevoir la création des clans animaux chez les 'Aïssâoûa. Cette conception toute théorique nous explique l'absence si caractéristique dans ces clans, de règles exogamiques et de croyances sur la parenté totémique des frères 'Aïssâoûa avec les animaux ainsi que l'existence de l'idée thaumaturgique, simple concession, à notre avis, du magisme nègre aux exigences de la secte.

L'affiliation des nègres « Bouâkher » à la confrérie d'Ibn 'Aïsa ne doit pas nous surprendre outre mesure. De nos jours encore, l'élément noir occupe dans cette confrérie une place trop importante pour que nous puissions en douter. Il suffit d'assister à un Moussem du Miloud pour se rendre compte de ce que les nègres sont au moins dans la proportion d'un cin-

quième dans chaque thâïfa. Les « shoûa' » de Miknâs par exemple se recrutent en grande partie chez les Bouâkher et la tradition en a fait les « frrâssa » les plus terribles. Les « dhiâb » de Zitoûn et de Jbâbra sont nègres. La plupart des membres du Rkb al Filâlî ont le teint bronzé qui ne laisse aucun doute sur leur origine. Chez les Dkheïssa, les Shâïm et les Mokhtâr, la proportion des Foqra « Hommâr » est également très élevée. Fait plus curieux encore, les 'Abîd du sultan, groupés à Bâb Mrrâh, sont en majeure partie affiliés aux sectes Gnâoûa et 'Aïssâoûa. Ces nègres ne constituent pas de « Thâïfa » à part mais sont répartis dans les diverses thaoûâif de la banlieue de Miknâs. Très peu éduqués en matière mysticisme, ils ne reçoivent jamais d'ôûirds et se bornent à remplir des rôles d'animaux : Sboûa', nmoûra, etc... Leur grande préoccupation est la « frîssa », manifestation à laquelle participent les négresses du Dâr Makhzen. Ils ne font aucune difficulté pour reconnaître que leur présence dans la secte d'Ibn 'Aïsa remonte au règne de Moûlâi Ahmad adh-Dhah'bî et que les représentations animales y ont été introduites par leurs ancêtres. Comme toutes les colonies nègres, ils ont leurs saints, Sîdî Jabr et Sîdî Mokhfi, tous deux enterrés à Bâb Mrrâh, mais leur saint préféré est le Chîkh al Kâmil. Ils se disent également au service des démons et tous portent autour de leur tête des « ghzzas » soit rouges (Baba Hammoû), soit jaunes (Lalla Mimoûna), soit blanches (Moûlâi Ibrahim), soit noires ou vertes (Sîdî Moûsa). Ils fréquentent assidûment les « had'rât al mloûk » des Gnâoûa et des 'Aïssâoûa. Il serait erroné de croire que les postes délicats de moqaddem chez les 'Aïssâoûa sont l'unique apanage de ces nègres comme chez les Oûlâd Sîdî Chîkh par exemple. De leur propre aveu, ils ont toujours été les serviteurs fidèles de la secte sans jamais lui avoir fourni ses cadres indispensables. Néanmoins, quatre d'entre eux sont moqaddmin. Désignés par les descendants du Chîkh, avec le consentement du sultan, ces personnages nègres jouiraient d'un très haut crédit auprès des dirigeants de la secte. Bref, la place occupée encore aujourd'hui par les nègres chez les 'Aïssâoûa laisse préjuger de celle qu'ils devaient occuper au temps où Moûlâi Isma'îl concentrait à Miknâs, dans un but politique, des milliers d'esclaves et d'affranchis nègres. Depuis, ceux-ci se sont juxtaposés, mélangés à la masse musulmane. Ils n'ont pas moins contribué dans une large mesure à donner à l'Islam Magrêbin cet aspect particulier qu'on se plaît à lui reconnaître.

Telles sont les conclusions générales qui se dégagent de cette étude. Elles esquissent l'exakte physionomie de cette confrérie qui passe, à tort et à raison, pour être le réceptacle de fanatiques rebelles à toute civilisation.

Produit de cette effroyable crise mystique qui, au quinzième siècle,

secoua notre vieille Berbérie, la secte des 'Aïssâouâ, en captant l'âme du peuple, a hérité des tendances les plus exaltées; elle a drainé avec elle les vestiges de l'antique paganisme berbère que l'emprise islamique n'est pas arrivée à supprimer; elle a subi surtout cette influence nègre qui lui donne, à bien des égards, l'aspect d'une corporation d'Abid en voie d'islamisation. D'essence orthodoxe, elle apparaît néanmoins comme opposée à la religion officielle par les divers rites qu'elle a recueillis dans son sein et qu'elle persiste à pratiquer malgré les critiques les plus acerbes. Par ailleurs, en dépit de ses facultés étonnantes d'assimilation, l'Islam ne cache point son embarras pour absorber, s'approprier un culte encore tout imprégné de survivances païennes, où l'animisme nègre dispute sa place à l'école soufite. Certes, en propageant ses doctrines, Ibn 'Aïsa ne pensait pas qu'un jour son ordre serait méprisé, raillé par tout ce que l'Islam possède en fait d'hommes éclairés.

Est-ce que l'ordre des 'Aïssâouâ persistera dans cette voie qui l'éloigne de l'orthodoxie islamique? Bien difficile est de le prévoir. L'étude des évolutions sociales et religieuses n'est-elle pas de celles qui se heurtent aux difficultés les plus grandes. Pourtant, sans être prophète, n'est-il pas rationnel d'augurer que sous les poussées convergentes des dirigeants de la secte, du makhzen officiel, des 'oléma et surtout de la jeune génération, l'Aïssaouisme, jadis et aujourd'hui encore prospère, se disloquera, s'émiettera graduellement pour disparaître peut-être à tout jamais? On accuse la secte d'Ibn 'Aïsa, ainsi que toutes les autres sectes de son ordre, de « perpétuer le fanatisme et l'ignorance, d'empêcher le peuple de penser, de se réveiller, de secouer le joug et d'anéantir d'un seul de ces frémissements les castes qui l'entraînent aux pires déchéances ». Ce reproche n'est pas exagéré. L'indifférence religieuse et la pénétration des idées modernes qui, peu à peu, se font jour au Maroc, le développement de l'instruction publique et l'hostilité du Makhzen pour ces coutumes qui avilissent l'Islam, concourront sans doute à émanciper le peuple, à le dégager des servitudes qui l'oppriment, à le soustraire à la tutelle si lourde, si dégradante de la confrérie d'Ibn 'Aïsa comme de toutes les autres confréries mystico-extatiques.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris :*

A. BRUNOT.

VU

et permis d'imprimer :
Le Recteur :

P. LAPIE.

GLOSSAIRE

- 'Aâda. — Défilé des 'Aïssâouâ dans les rues de la ville (Casablanca, Rabat) pour se rendre en pèlerinage au santon local, à Casablanca Sidi Bllioûts (Abi Lioûts).
- 'Abd, pl. 'Abîd. — Esclaves. Ce nom s'applique maintenant à tous les nègres, même à ceux qui sont affranchis.
- 'Abîd Ar-rma. — Esclaves du tir. — Tireur : nom donné à une corporation surtout connue dans le Moyen Atlas. On dit encore 'Abîdât Ar-rma; le terme Rmaîya semble être pris dans le même sens.
- 'Abîd Al Horma. — Nom donné aux Nègres qui habitaient la bourgade de Tâouâra. (Cf. Raud' Al Hatoun, monographie de Mékinez, par O. Houdas.)
- 'Açâba. — Bandeau de front. — Coiffure d'un mouchoir sur la tête.
- Addâd, pl. 'Addâda. — Chanteur qui, dans le Mh'oûni donne la note, le ton. — Celui qui chante la première strophe.
- Akhdh Ath-tharîqa. — Action de prendre, de recevoir la tharîqa. — S'initier aux règles de la Confrérie, par conséquent l'initiation. — Syn. Tchiyh (pour figuration animale).
- 'Ah'd. — Serment, obligation, convocation, engagement, promesse.
- H'adâ 'Ah'd Allh. — C'est un engagement pris au nom de Dieu.
- H'a Al Bzouâla diâl 'Ah'd Allah oûa 'l Chîkh al Kâmil. — Voilà le sens de l'engagement de Dieu et du Chîkh complet.
- L' 'ah'd est la formule qui précède l'initiation.
- 'Ajouza. — Deuxième pied d'un vers arabe.
- 'Aoûd. — Bois d'Aloès.
- Aoûlâd Ach-Chîkh. — Les descendants du Chîkh, sa descendance, sa postérité. — On dit encore Dhorîya Ach-Chîkh, mais ce terme n'est pas employé dans le texte.
- 'Aoûn. — Aide, personnage qui assure la police de la Had'ra.
- 'Aql. — Raison. — Massignon, 222.
- Ariâh, pl. de Rîh. — Esprits (vents). — Al Ariâh Fih'om. — Les esprits sont (incarnés) en eux.
- 'Ariân Ar-râs. — Celui qui a la tête nue. — Surnom donné à Sidî Mohammed ben Çâlah.
- 'Asl, syn. Tsamet (ber); Nahla (abeille). — Miel qui est présenté le jour du Moussem, aux 'Aïssâouâ. (Voir texte, Moussem.)
- 'Aththâr. — Droguiste. — Epicier ambulant. — Faux droguiste qui joue le rôle de bouffon (texte). (Voir paragraphe sur l' 'Aththâr.)
- 'Aththriya. — Epices. — Série fantaisiste de noms de drogues réelles ou imaginaires et deux pressions mettant en relief les qualités et les défauts des femmes marocaines de toutes les contrées. (Voir texte, 'Aththâr.)
- Bah'moût, pl. Bah'âmoût. — Fosse profonde.
- Baqâ. — Science de la perennisation qui consiste « à s'anéantir en Dieu afin de subsister en Lui ». — Massignon, 271.
- Baroûk. — Don, cadeau, offrande, repas. — C'est l'offrande de celle qui rend visite à son Chikh ou à son Moqaddem. (Voir texte, *Culte des Démon*s.)
- Bboûcha. — Escargot ou plutôt coquille d'escargot. Il y aurait deux sortes de coquilles d'escargots : a) l'espèce dite « ar-roûmîya » ou coquille d'escargot de grosse dimension; b) l'espèce dite « al 'açriya » ou coquille plus effilée, plus petite et de couleur blanche.
- Bendîr. — Grand tambour de basque sans sonnette (Beaussier). — Gros tambour plat servant aux chanteurs de litanies de la secte pour s'accompagner. Ne pas confondre avec « Thbol ».

- Bida'a.** — Hérésie, innovation hérétique. — *Çahib al Bida'a* ou *Mobdi'* : novateur.
- Bismallah.** — Formule « au nom de Dieu », composée de la préposition *Bi...* « avec » et des substantifs *Ism..* (nom) et *Allah...* (Dieu).
- Blâ'la'.** — Nom d'une herbe miraculeuse que les 'Aïssâoua utiliseraient pour la frtssa et qui n'a pu, malheureusement, être identifiée. — Mot ne figurant pas sur la plupart des dictionnaires arabo-français : Belot, Kazimirski, Dozy, Beaussier, etc. (Voir texte, les *Sboua*, sur l'emploi de cette herbe.) D'après les indications trouvées dans les ouvrages de magie, cette herbe officinale comprendrait les catégories : *Bgrî*, *Ghanmî* et *Ma'zî*. — Synonymes connus : *Rbbâni*, *Chernaq*, *Khekh* et *Neïj*.
- Boûâkher.** pl. de *Bokhârî*. — Nom donné à la garde noire de *Moûlâi Isma'il*. L'origine de cette appellation est trop connue pour être rappelée ici. On dira seulement qu'aujourd'hui, le terme s'applique encore aux nègres du Palais du Sultan et à un terrain qui entoure la ville de *Miknâs* et qui est revendiqué par les Domaines.
- Boû fssîd.** — Nom donné au frère-animal qui abandonne sa femme et ses enfants, ce qui est considéré, selon les règles du clan, comme une grave faute attirant sur l'auteur, la colère du *Chîkh*. (Voir, *conclusions sur les figurations animales*.)
- Bzouûla.** — Sein, mamelle. — « *Bzouûla Ach-Chîkh* » : Le sein du *Chîkh*, expression imagée désignant sans doute sa « *baraka* ». — *H'a al Bzouûla diâl 'Ah'd Allah ouâ l Chîkh al Kâmil* : Voilà le sein de l'engagement de Dieu et du *Chîkh al Kâmil*.
- Çadaqa.** — Aumône expiatrice.
- Çadriya.** — Chemisette, sorte de gilet fermé. (Beaussier.)
- Çâhib,** pl. *Açhâb*. — Compagnons, amis, ici adeptes du *Chîkh*, ses séides, ses sectateurs. L'expression *Açhâb Ach-Chîkh* est d'ailleurs consacrée.
- Çahn.** — Cour intérieure du sanctuaire.
- Çih'âr.** — Alliance, par le mariage, de deux familles ou d'un particulier avec une tribu. Sur ce mot, voir G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, pp. 238-241.
- Chaoûq.** — Amour de convoitise. — Désir ardent. — Massignon, 174.
- Chentri,** *Chentriya* (fém.). Syn. *Filâli*. — Sorte de had'ra faite pour les initiés, les gens choisis et éduqués, qui fuient le vacarme des réunions populaires. — A distingué du « *Mjrrd* ». (Voir texte, *Lemma*.)
- Ah'l 'l Chentri.** — Habitues du *Chentri*. Cette had'ra aurait pris le nom de celui qui l'a imaginée.
- Chh'âda.** — Formule : « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mohammed est son prophète. » Profession de foi musulmane.
- Chirk.** — Polythéisme.
- Mochrikîn.** — Polythéistes.
- Chrnâq,** pl. *Charâniq*. — Chrysalide, cocon, coque de ver-à-soie, fève, nymphe de ver-à-soie. — Dozy, 754. — Ces diverses interprétations ne donnent pas le sens véritable du mot dans le texte. (Voir, *Blâ'la'*.)
- Chtaïyta.** — De *Chtta*. — *Chattata* : disperser, disséminer, éparpiller, parsemer. — Lambeaux provenant de *jllabas* ou de *hâik* déchirés pendant le moussem par les 'Aïssâoua.
- Çohba.** — Amitié, accoutumance. — Fidélité au *Chîkh*.
- Çoufi.** — « Celui que Dieu a choisi pour en faire l'objet de son amour. » — Sur l'étymologie du mot, voir Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 25, note 1. Voir aussi, Massignon, pp. 133 et suiv.
- Dalaïl al Kheîrât.** — Titre donné à son ouvrage par *Jazoûlî*.
- Daouâra.** — De *Dâra-yadoûro*. — Défilé dans les rues de la ville des affiliés de la secte, au début du mois de *Rabî' An-nabaoûi*, pour recueillir des offrandes. (V. texte, *Moussem*.)
- Dâr,** pl. *Dîâr*. — Maison. — Dans le texte, Confrérie religieuse nègre, ou plutôt « Maison d'esprits ». Sur ce terme, voir Andrews, *Les Fontaines des Génies, Croyances soudanaises à Alger*, p. 16.
- Dhîb,** pl. *Dhîâb*. — *Dhîba*, pl. *Dhîbât*. — Chacal : figuration animale; équivalent berbère. — *Oûchchn* : Surnom donné à la figuration comme au chacal lui-même dans certaines régions. — *Thâleb Yousof*. — *Qa'lat Adh-dhîb* : Queue de chacal.
- Dhîkr,** pl. *Adhkâr*. mention, exposé, énonciation. — Sens identique, dans le style mystique : la mention par excellence étant celle qui a Dieu pour objet, on est arrivé aux sens : « mention de Dieu, prière. » — Chaque Confrérie a son *Dhîkr* distinctif :

c'est le Sobhân ad-dâim pour les 'Aïssâouâ. Le Dhîkr est donc l'oraison spéciale et distinctive de la secte. (Rinn, 98.) Récitation rythmée sur la respiration : Loû! hâ! hâ! — Massignon, 42. — Vulgo-Dikra : Cantique religieux. Ceux qui chantent le dhîkr se nomment les Dhkkâra, pl. de Dhkkâr.

Doûoûâz, pl. Doûoûazza. — « Colporteurs ».

D'arîh. — Mausolée, sanctuaire. — Ne pas confondre avec qobba : coupole, édicule.

D'aboûkî, syn. Masih-Mod'ahik. — Celui qui provoque l'hilarité des gens, bouffon. (Voir 'Aththâr.)

Faqîh, pl. Foqah'a. — Jurisconsulte. — Les jurisconsultes sont adversaires des mystiques qui leur reprochent leur pharisaïsme.

Faqîr, pl. Foqara. — Pauvre. — Homme réduit à néant, c'est-à-dire l'homme dont « l'existence est soustraite à ses propres regards ». Celui qui s'est choisi lui-même la pauvreté pour parvenir à la proximité de Dieu. — Rinn, 66. — Fém. faqîra, pl. faqîrât.

Farasa. — Déchirer (bête féroce), dévorer. — Même sens à la VIII^e forme. Syn. Chrragua, lacérer. — Du verbe « Farasa » dérive tout d'abord le substantif « Frissa » : cadavre (Beaussier). — Dans le texte : mouton égorgé et jeté aux 'Aïssâouâ pour être déchiré.

Frrâssa, pl. de Frrâs. — S'applique à ceux qui déchirent la frissa; donc aux Sboûâ, Nmoûra et Dhiâb.

Fasoûkh. — Boules d'aromates pétris avec de la terre glaise, qui sert à détruire les enchantements. (Beaussier.)

Fatha, pl. Fathât. — Invocation faite en faveur de quelqu'un par les 'Aïssâouâ. (Voir texte, Sboû'a.)

Frkoûchî, pl. Frrâkcha. — Voleur de profession. (Voir texte, dhiâb.)

« Çbbâghîn al Homîr ». — « Maquilleurs d'ânes ».

Fîkr. — Réflexion intellectuelle. (Massignon, 170.) — De la même racine : Tafakkor : Méditation. (Massignon, 136.)

Frra'. Ouvrir, défoncer, éventrer. — Se reporter au vocable « Frissa ».

Ftoûh, syn. Iftitâh. — Entrée, commencement, inauguration, ouverture. — Dans le texte, ouverture de la Dhikra.

Gern, pl. Goroûn. — Mèche de cheveux sur l'un des deux côtés de la tête. Ne pas confondre avec la goththâiya, les nouâder et les soûâlîf.

Ghâitha. — Espèce de musette, de hautbois à sept trous.

Ghâiyâth. — Joueur de hautbois.

Ghsîl. — Ablution, lavage, potion (Beaussier). — Séance de réconciliation. — Séance par laquelle le sba' qui a transgressé la prohibition, racheté la faute commise. — On dit qu'il se lave la tête — « Ighsl Râsoh' » — en offrant une « leila ». (Voir texte, *Conclusions sur les figurations animales*.)

Goththâiya. — Mèche de cheveux laissée sur le vertex par les 'Aïssâouâ. — Pour les différents sens de ce terme et son origine (voir texte, *le port de la Goththâiya*). — Dim., Goththîiya. — Equivalent berbère. — Thâba' Ach-Chikh : « Sceau du Chikh ». — 'Arboûn Ach-Chikh : « Arrhe du Chikh ». — Tagothoît : Surnoms donnés à la Goththâiya.

Gra'. — Courge, citrouille.

H'âdî (al). — Qui marche en tête et guide. — Guide. — Surnom donné à Sidi M'Hammed ben 'Aïsa.

Had'ra. — Présence, assistance, réunion, assemblée; quelquefois fête en l'honneur d'un Saint. — Rinn, 84. — C'est la séance au cours de laquelle les adeptes, sous la direction du Moqadem, chantent les dhîkrât et pratiquent la « danse de jubilation ». — Thayyh al Had'ra : faire tomber la Had'ra.

Haîy (al). — L'éternel. — Attribut de la Divinité.

Hajjâm. — Barbier, coiffeur.

Hâl. — Etat psychique dans lequel les 'Aïssâouâ se plongent par l'exercice de la « danse de jubilation ».

Halqa. — Cercle iniatique. (Massignon, 87.). — Réunion donnée par les Hnnâcha. — Halqa adh-dhîkr : Réunion au cours de laquelle le dhîkr est chanté.

Halloûf, pl. Hlâlîf. — Halloûfa, pl. Halloûfât. — Sanglier : figuration animale.

Hammâm al Hofra. — Le Bain Maure du creux, du trou. (Voir texte, introduction sur les figurations animales.)

- Hamrîya (Al)**. — Nom donné au plateau qui surplombe la ville de Miknâs du côté du Nord-Est et sur lequel est construite la ville européenne.
- Harâm**. — Ce qui est défendu par la religion, — illicite.
- Heudîra**. — Vêtement en laine de confection berbère.
- Hirz**, pl. **Horouûz**. — Talisman, amulette, charme.
- Syn. Hijâb**, pl. **Hojoûb**. — Le Hijâb, pourtant, est le talisman enfermé dans un étui de cuivre.
- Hizb**, pl. **Ahzâb**. — Prière surrogatoire, invocation à forme coranique. — Enumération des Hizbs pratiqués par les 'Aissâoua :
- Hizb al Ibrîz**. — Hizb de l'or pur;
- Hizb al Hamd**. — Hizb de la louange;
- Hizb al Kabîr**. — Hizb considérable;
- Hizb al Hofth**. — Hizb de la protection;
- Hizb al Fath oûa Inçr**. — Hizb du succès, de la victoire.
- Sur la signification du mot Hizb, consulter la note « *A propos du Hizb* », de E. Blochet, parue dans la *Revue du Monde musulman*, v. XIV, n° 4.
- Hnâichîya**. — Charmeurs de serpents. — On emploie également le mot de Hnuâch, pl. **Hnnâcha**; nom de métier forgé du terme « Honch », serpent, reptile.
- H'oda**. — « Voie droite », l'Islam.
- Holla**, syn. **Çigha**, **Thba**. — Air approprié. — On dit : **Ithba'** l'Hom — « il leur donne la note, le ton », — en parlant du Dhkkâr qui donne le ton à ses accompagnateurs.
- Hozn**. — Attrition perpétuelle. (Massignon, 169.)
- Hrrâr**. — Fabricant de soieries. — Ouvrier en soie. — Surnom donné au Chikh Sidi Abd al 'Aziz al Hrrâr Aththabba'.
- Hrîsa**. — Désigne dans le langage des Juifs de Tanger un plat du même genre que la Skhîna mais de composition plus simple; on y ajoute force poivre. La Hrîsa est toujours cuite au four. (Marçais, 150.) — Hrîsa bel-ham : Hrîsa préparée avec de la viande.
- Ikhîlâç**. — Intention réelle (Massignon, 45). — Intention droite (Id., 191.).
- Ism al Mofrad**. — Cette expression sert à désigner le nom d'Allah. C'est le seul nom, l'unique que les 'Aissâoua, autant que faire se peut pour déclancher le « hal » ou l'Etat psychique.
- Isnâd**. — Nom d'action de la IV^e forme du verbe sanada. — « Liste des docteurs par l'entremise desquels l'enseignement de l'auteur de chaque livre est arrivé à l'aspirant professionnel. Définition empruntée sans doute à Si Snousî par Rinn (op. cit., p. 485, note 1). — C'est la chaîne d'appuis mystiques rattachant la Confrérie, maille par maille, soit au Prophète directement, soit indirectement à ses compagnons ou à un saint réputé de l'Islam. — Syn. Selsâla, la chaîne des appuis. — Ah'l as-selsâla, le « clan de la chaîne ». — Massignon francise le terme « Isnad »; il en fait l'Isnâd initiatique. (Cf. *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, p. 108.)
- Istighfâr**. — Nom d'action de la X^e forme; action de demander pardon à Dieu; prononcer la formule « Astaghfiro Allah » : Je demande pardon à Dieu! — Dieu me préserve!
- Istighâtsa**. — X^e forme du verbe qhâtsa-Yaghîto. — Action d'implorer des secours de Dieu, l'appeler à son secours. L'imploration du secours.
- Jâoûî**. — Benjoin. — Deux sortes de benjoin : noir et blanc.
- Jinn**, pl. **Jonoûn**. — Génies, démons, esprits. Jnnîya : démon femelle. — Il arrive que des hommes épousent des Jnnîyât. Ex. l Kharedjite du Toûtât.
- Jml**, pl. **Jmâl**. — Noûîga, pl. Noûîgât. — Chameau, chamelle. — Figuration animale.
- Jomma**. — Chevelure abondante, qui retombe sur les épaules.
- Khamra**. — Ivresse psychique. — Synonyme de Had'ra ou de 'Imâra. — Mot employé par les Tijâniya pour désigner la séance régulière de « recollection », au cours de laquelle sont récités les adhkkâr et les ahzâb.
- Khatîb**. — Prédicateur.
- Khoun**, pl. de **Akh**. — Mot passé dans la langue française pour désigner les adeptes d'une confrérie, les « frères ». — Le mot a servi de titre à des ouvrages traitant des confréries religieuses. — *Marabouts et Khouans* : E. de Neveu; *Les Khouans* : L. Rinn.
- Khobza**. — Nom d'unité de Khobz. — Pain. — Ce vocable est pris, dans le sens, de pouvoir surnaturel, de Baraka. — « Ach-Chikh aa'thâni al Khobza » : Le Chikh m'a

conféré le pouvoir surnaturel; il m'a transmis ses « vertus secrètes » (Asrâr), sa « puissance miraculeuse ».

Khoûâtât. — Sœurs. — Opposé à Khoûân, frères. — On sait que les 'Aïssâouâ sont au nombre des ordres qui admettent les femmes comme adeptes. Celles-ci portent le nom de Khoûâtât.

Khîber. — Nom donné à la colline sur laquelle est bâtie Mouîlâi Idris. (Cf. *Monographia de Méquinez*, par O. Houdas.)

Khloûa. — Retraite spirituelle, ermitage, cellule, oratoire.

Khoddam. — Serviteurs religieux d'un saint, d'un chérif.

Khilâfa. — Lieutenance, vicariat, coadjutoire.

Khirqa. — Habit spécial porté par les 'Soufites. — Manteau vieux, déchiré et rapiécé. — Vêtement d'étoffes rapiécées. — Syn. Morqa'a. — La Khirqa porte le nom de hirqa at-taçaouf; elle se transmet d'un maître à son disciple et celle que portent les novices s'appelle Khirqa al Irâda. (Dozy, 365.) — Syn. Drbâla : vêtement rapiécé porté par les Darqâouâ et les H'ddâouâ.

Kîmiya. — Sens ancien. — Substance qui transforme les métaux, la pierre philosophale. — Sorte de fluide magnétique très puissant (Dozy). — Chimie, alchimie.

« Kîmiya Jazoûliya ». — Cette expression doit être prise dans le sens de « fluide magnétique d'essence jazoûlienne ».

Klb, pl. Klâb. — Chien. — Figuration animale.

Ksoûa. — Vêtement que porte le Thllâ' lorsqu'il évoque son démon favori. C'est la Ksoûa qui est de la couleur préférée du démon. — La Ksoûa est également la couverture du tombeau du saint.

Lemma, pl. Lemmât. — Assemblément, attroupement, groupe de personnes. — Fêtes données par les particuliers et auxquelles assistent les 'Aïssâouâ. Ces fêtes peuvent avoir lieu soit le jour soit la nuit. Dans ce dernier cas, elles prennent le nom de « leila ».

Lîmoûn Mchqouq. — Orange coupée en tranches.

Lbiya, pl. Lhbîyât. — Lionne. — Figuration animale.

Lomma. — Chevelure qui arrive jusqu'au cou. — Chevelure intermédiaire entre la jomma et l'oufra.

Mafâtî ad-doûm. — Boucles d'oreilles tressées avec des fibres de doûm et que les dhiâb portent pendant le Moussem.

Mahrach. — Paint cuit sans sel que l'on jette aux Hamadcha le jour de leur fête patronale.

Majdhoub (participe passé 1^{re} forme). — Ravi, attiré (à Dieu). — Plongé dans le ravissement. — Très souvent, ce mot est synonyme de « fou », inspiré, illuminé.

Manâqib, pl. de Mançb. — Trois pierres disposées en triangle pour poser la marmite et pouvoir allumer le feu dessous (Beaussier).

Manâqib. — Prodiges, mirades. — « Manaqib ach-Chikh » : prodiges du Chikh. — Traits édifiants de la vie d'un saint.

Mchâliâ. — Défi en combat singulier (Beaussier). — La M'châliâ est une danse très animée, exécutée par deux Moqaddems qui se font vis-à-vis. (Voir texte, la had'ra.)

Md'roub. — « Frappé », frappé par les démons. — On dira encore : D'araba H'om ach-Chikh, « Le Chikh les a frappé ».

Mh'oûni. — De H'âna-Yah ouno. — Syn. sans doute de H'llala d'où dérive le substantif H'llâla. — Le mh'oûni est une manière de chanter propre à certains 'Aïssâouâ et pratiquée en toutes circonstances; ceux qui chantent le mh'oûni sont dits « mh'oûniyn ».

Miloudiya : de Miloûd. — Veille de la fête du Mouloud. — Syn. : « Leila al Mouloud ».

Misk : Musc. — **Miska** : Sachet de senteur (Beaussier).

Mjrrd. — Nom donné à la deuxième figure de la danse extatique. — Le mot signifie « être nu » parce que, pour être plus à l'aise, les adeptes se débarrassent de leur jllaba gênante, de leurs belghas et de leur ghzza.

Ah'l al Mjrrd. — Adeptes qui pratiquent le « Mjrrd ».

Mmloûk, pl. Mmloûkin (participe passé 1^{re} forme). — Être possédé du démon, « dominé ». — On dit encore, Mskoûn, « habité »; Mjnoûn, « insensé »; Md'roub, « frappé ».

Modrriguin : de « darragua » : Cacher. — Il s'agit plutôt d'un participle passé que d'un participle présent. Les indigènes ont souvent tendance à confondre les deux par-

tipices. — La signification du terme est « cachés sous terre » en parlant des démons. On sait que les démons vivent de partout, aussi bien dans les airs que sur terre et sous terre.

Mohâsaba. — Examen de conscience. (Massignon, 53.)

Mohabba. — Amour mystique, amour de prédilection. (Massignon, 174.)

Morîd, pl. **Morîdîn.** — Celui qui aspire à Dieu, l'initié, le novice, le néophyte. — Vient de la racine *Arâda* qui veut dire « vouloir, désirer, aspirer ».

Moussem. — Fête patronale (Moussem des 'Aïssaouâ, Moussem des Hamâdcha, Moussem de Moullâi Idris).

Msoûs. — Volaille cuite sans sel.

Mzouâd. — Sac en cuir en forme d'outre (Beaussier).

Nafs. — « Ame », « moi » (Massignon, 74). — Exp. *Iqtha' an-nafs* : Il retient sa respiration; il fait le mort.

Naqîb. — Surintendant des Chorfa; dans le texte, des descendants du Chîkh de Kâmil; d'oû *Niqaba* : surintendance.

Niya. — Intention. — Élément primordial de la doctrine 'Aïssâouîya avec la « Mohabba ».

Nmr, pl. **Nmoûra.** — Panthère. — Figuration animale.

'Oguaz. — Bâton pour s'appuyer. — Gros bâton des Derqâouâ.

Oûaqîya. — Exhortation, conseils moraux, aphorismes adressés par le Chîkh à ses adeptes. — Ce qui est ordonné par testament par le Chîkh.

Oûâlî. — Ami de Dieu, saint, patron.

Oûâlî Allah. — Saint de Dieu.

Oûazhîfa. — Prière surrogatoire.

Oûfra. — Sorte de chevelure qui ne dépasse pas l'extrémité des oreilles.

Ouîrd, pl. **Aouîrâd.** — Accès, arrivée; en langage mystique : oraison, litanie. — Chez les 'Aïssâouâ, il existe trois sortes d'Ouîrd : L'Ouîrd al Kabîr : la litanie la plus importante; L'Ouîrd al Motaouâssith : la litanie intermédiaire; L'Ouîrd 'aq-çaghîr : la petite litanie. — Chacun de ces aouîrâd se subdivise lui-même ouîrd *aq-cobh*, litanie du matin; ouîrd *ad' d'oha*, litanie de midi; ouîrd al Acr, litanie de quatre heures; ouîrd al maghrib, litanie du coucher du soleil; ouîrd al 'acha, litanie du dîner. — Distinguer l'ouîrd de l'ouard : rose. (Cf. Rinn, 64.)

Oûndîa, syn. de *Qchâba*. — Voir texte, introduction aux figurations animales, sur la signification et la confection de ce vêtement. — Terme dont l'emploi paraît très restreint. Ne figure pas dans les principaux dictionnaires français-arabes, notamment Beaussier, Belot, Dozy, Kazîmirski et le glossaire de Marçais.

Oûqîya, pl. **Aouîâq.** — Once, poids de 33 grammes. — Au Maroc, l'oûqîya vaut 4 blaquillos 1/2. — Le blaquillo ou mouzoûna, 4 cent. (L. Godard). — On trouve aussi oûqîya, 0 f. 06 ou 0 fr. 036.

Oûqîya ach-Chîkh. — Once du Chîkh.

Oûsâda. — Coussin, traversin.

Outd, pl. **Aouîtâd.** — Piquets de tente. — Principaux personnages d'un pays. — Hommes parvenus au plus haut degré de la perfection dans la connaissance de Dieu.

Qalb, pl. **Qoloûb.** — A la fois « cœur » et « intellect ». (Massignon, 74.)

Qathth, pl. **Qthoûth.** — Chat : figuration animale. — Fém. : *Qththa*, pl. *Qththât*.

Qchâba. — Espèce de blouse, de surtout en laine, à manches courtes et capuchon (Beaussier). — Souquenille de grosse laine blanche ou colorée, sans manches, atteignent les genoux. Portée principalement par les gens du Fahç et les Jbbâla, auxquels on donne le nom de *Qchchâba*. — « Ceux qui portent la *Qchâba* ».

Qfta Mdqouqa. — Viande hachée.

Qothb, pl. **Qothaba.** — Etoile polaire, pôle, axe du monde. — C'est le Saint par excellence, celui qui occupe le sommet de l'axe autour duquel le genre humain, avec toutes ses créatures, toutes ses grandeurs, toutes ses vertus, toutes ses sciences et aussi tous ses vices, toutes ses petitesesses, accomplit son éternelle et immuable révolution; « c'est en un mot l'homme le plus considérable de son époque ». (Brosselard, article paru dans la *Revue Africaine*, 1859.)

Râib. — Lait caillé.

Raqç. — Danse extatique de jubilation. — Exercice pratiqué dans la plupart des confréries mystico-extatiques pour se mettre en état de hâl. (Massignon, 87.) — A ne pas confondre avec « Jdhh », ou *Ouajd* : extase.

Rbbânî. — Divin, transcendant. — Première figure de la danse extatique; syn. *filâî*.

Rbbânî Ach-Chîkh. — Nom donné aux « hijâbs », portés par les 'Aïssâouâ.

Ah'l ar-rbbânî. — « Gens du Rbbânî ».

Ar-Rbbânî Ibrad lh'om. — « Le rbbânî se refroidit pour eux. »

Rbîa'. — Tronc.

Rddâd, pl. Rddâda. — Celui qui répond, dans le Mhoûnî, au 'Addâd. — Vient de Radd : répondre.

Rfâ't Aq-coût. — Elévation de la voix pour le dhîkr.

Rijâl al Blâd. — Hommes, Saints du pays.

Rkb. — Cavalcade de gens allant visiter un marabout, caravane de pèlerins.

Rkb al Filâfî. — Caravane de pèlerins venant du Tafilelt.

Roûina. — Farine de blé grillé qu'on détrempe dans l'eau pour le manger.

Sâlik. — « Le marchand dans la voie (vers le terme du chemin qui mène à Dieu). »

Samâ'. — Séances au cours desquelles sont chantés des cantiques avec accompagnement de musique. — « Concert spirituel », « oratorio ». (Massignon, 85.)

Sîyd, pl. Asiâd. — Maître. — Santon, saint, marâbout.

Skhîna. — Dans le texte, *Tskhîna*. — Met juif composé de pommes de terre, riz, pois chiche, parfois de viande et de safran. On le prépare dans une marmite en terre qu'on bouche hermétiquement, après quoi on le fait cuir soit à la maison soit au four banal. Ce met est mangé le samedi. (Marçais, p. 149.)

Smm. — Virus, venin.

Soûâlf, pl. de Sâlf. — Boucle de cheveux tombant sur les joues.

Sqoûa, pl. de Saqa. — Abreuvement, abreuver de baraka, transmettre la baraka.

Srr, pl. Asrâr. — Secrets, vertus secrètes. — Secrets du Chîkh.

Sroûâl. — Pantalon. — Pantalon de cotonnade blanche que les 'Aïssaoûa revêtent pour le Moussem.

Taqarrof. — Pouvoir de faire des miracles et d'être exaucés dans tout ce qu'on demande, — Don de disposer des forces naturelles et d'en changer à volonté l'ordre établi et la marche régulière.

Tahhayor. — Nom d'action de la V^e forme du verbe Hâra, futur, Yahoûro-Ythiyr. — V^e forme, pratiquer la danse extatique; se mettre en état d'extase par la danse.

Talqîn. — Nom d'action du verbe laqqana, endoctriner quelqu'un, lui faire la leçon. (Cf. Rinn, Marabout et Khouan, p. 86.) — Cérémonie d'investiture.

Taoûhid. — Confession de l'Unité de Dieu. — En langage mystique, unité panthéiste.

Ta'ouâdh. — Prononcer la formule : Je me réfugie auprès de Dieu contre Satan le lapidé! — « A'ouïdho billah min Ach-chithân ar-rajîm. »

Tarzaza. — Micocoulier noir. — Syn. Tighzâz ou Tiqqâç. — Se rencontre à Tlemcen. (Cf. Houdas, *Monographie de Mèqinez*, en note.)

Tchammîr. — Chemise longue. — A ne pas confondre avec l'Oûndîa.

Th'lîl. — Acclamation. — Proprement : prononcer la formule : La Ilah Illa Allah. Cette formule, écrite sur un morceau de papier servit d'amulette; dans la suite, on y a ajouté des passages ou des chapitres du Coran, voire un petit exemplaire du Coran complet, ou bien de petits ouvrages théologiques. Le tout était renfermé dans un étui auquel on donnait le nom de Th'lîl. (Dozy, 760.) — La formule susdite porte le nom de « Heîlâla ».

Teslîm. — Nom d'action de la II^e forme. — Avant de commencer la frissa, les Sboûa échangent le « teslîm » entre eux. Ils disent qu'ils s'engagent ainsi à ne pas se faire de mal pendant l'accomplissement du rite de dépeçage. — Les Gnâouâ avant d'entrer dans une maison de même d'ailleurs que Sboûa 'Aïssâouâ, prononcent la formule « Henna Mslîmîn ». Est-ce qu'ils s'en remettent entièrement au saint ou au démon (gnâouâ)? Enfin, avant de commencer la séance, les Gnâouâ demandent encore le « teslîm », sans doute l'assentiment des Jnoûn. De toute façon, l'interprétation du mot « teslîm » apparaît difficile à donner.

Tamziq. — Déchirement des vêtements de l'extatique. (Cf. Massignon, 87, *Liturgisme*.)

Thâifa, pl. Thaoûâif ou Thâifât. — Bande, troupe, corps de brigade, horde, peuplade, « race ». — La thâifa 'Aïssaoûja est un groupe d'adeptes placé sous l'autorité d'un Moqaddem, qui peut avoir sa zâouîya et qui a toujours ses étendards. Même terme employé chez les Hamâdcha, Jilâla et Miliâniya.

Thajîn, pl. Thaoûâjn. — Plat en terre cuite employé par des Marocains pour la cuisine.

Thariqa. — Voie spirituelle du Chîkh. — Voie ésotérique ou voie secrète.

Thbâq. syn. Mjma' al Asiâd. — Assemblée des seigneurs, des maîtres, des saints. —

C'est le plat de doum qui contient : carreaux de diverses grosseurs, pendillons, etc., avec lequel le Thllâ' prédit l'avenir.

Thobol. — Tambour utilisé pour les had'ra. —

Mouâlîn at-thobol. — Joueurs de tambour.

Thllâ', pl. **Thllâ'a.** — Maître-exorciste, qui exorcise, les conjurateurs (démons). — Terme usité chez les 'Aïssâouâ, les Gnâouâ, vraisemblablement chez les Jilâla et les Tohhâma.

Tsbîh, pl. **Tsâbîh.** — Chapelet. Syn. **Sebha.**

Tsriya. — Lustre promené par les 'Aïssâouâ. (Voir, Mousseem.)

Yad, pl. **Ayâd.** — Couplet.

Zerda. — La Zerda est toute réunion solennelle à caractère religieux, accompagné d'un repas commun. — Exp. : Ah'l zrda : habitués des Zerdas. — Zrâidiya : amateurs de Zerda.

Zîtoûn Mehqoûq. — Olive concassée.

Zlâg, syn. **Tsbîh.** — « Collier de coquilles d'escargot ».

Zoh'd. — Ascèse, renoncement universel et plénier au monde, à tout le périssable. (Massignon, 169.)

Zommeïta. — Mixture préparée avec de la farine de blé ou d'orge et de la farine de caroube. Si cette dernière fait défaut, on ajoute du sucre pilé à la farine de blé.

Zriba. — Enclos d'épines. — On dit « Zriba ach-Chikh »; « Zriba Gnâouâ »; « Zriba Jilâla »; Ah'l Zriba ». — C'est sans doute l'enclos d'épines à l'intérieur duquel ont lieu les exercices de la confrérie. — On doit prendre le mot « Zriba », dans le sens de « thâifa ».

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Index bibliographique	VII
PRÉFACE.	XI
CHAPITRE PREMIER. — Le Fondateur de l'Ordre.....	1
CHAPITRE II. — La Confrérie.....	46
CHAPITRE III. — Usages et rites particuliers à la Confrérie.....	123
CONCLUSIONS.	221
Glossaire.	243
Index des mots arabes	251

INDEX DES NOMS ARABES

A

'Abâbda, 130.
 'Abda, 50.
 'Abid Ar-mâ, 196, 199, 218.
 'Achâch, 4.
 'Achâlja, 4.
 Aghoulia, 200.
 Agoûraï, 33, 113, 164.
 Ahansal, 14.
 Ahmed ad-dardir, 180.
 Ah'l al ghâba, 161.
 Ah'l Dâr Souïqa, 29.
 Ah'l Dâr Sîdî 'Abd Allah Al gzzâr, 29.
 Ah'l Toûta, 29.
 Ahmad b. Khâlid An-Nacirî As-Slâouî, 3.
 Ah'l Rif, 100.
 Ah'l Gharb, 111, 115.
 Ahmed bel Mah'di (chikh), 74.
 Ah'l qouâch, 116.
 Ah'l Haoûz, 50.
 Ah'l Ghris, 50.
 'Aïn 'Aboûda, 8, 9.
 'Aïn Al Hoût, 47.
 'Aïn Leuh, 50.
 'Aïsa Malik b. Khdda As-Souâbihi, 13, 14.
 Aït Abi Sba', 3.
 Aït 'Aïsa Ou 'Addî, 50.
 Aït Ahsain, 48.
 Aït Boukil, 138.
 Aït Bou Hofra, 33.
 Aït Bou Rzoûm, 33.
 Aït Boukil, 50.
 Aït Chokh'mân, 128.
 Aït Faska, 50.
 Aït Nzhîr, 4.
 Aït Sghroûchchn, 128.
 Aït Tagemmoût, 197.
 'Alâmiya, 57.
 'Amr, 8.
 Amhaoûch, 14.
 'Aoûamriya, 29, 47.
 'Aouâm, 4.
 'Arab Sâis, 53, 113.
 Arzila, 114.
 'Arab Soubbâh, 13.
 'Aroûssiya, 47.
 'Asloûji, 138.
 At-taouûdi, 5.
 Azemmour, 49.
 Azila, 49.
 Azghar, 13, 14.
 Azroû, 50, 113, 164.

'Azoûz, 155.

'Abd

- Allah b. Mohammed b. 'Abdallah Al Hasanî Al Isma'ili, 1, 10, 65.
- Allah Mohammed Ach-chbbâni, Al Mokhtârî, 142.
- Allah Mohammed An-nacirî, 132.
- Allah Sîdî Mohammed Ach-Chbbâni, 142.
- Allah b. Sâsi, 13.
- Haqq, 2.
- 'I 'Aziz Ath-thbbâ', 26.
- 'I Oûahid Ibn Zeid, 65.

Abou

- 'Abd Allah Sîdî Mohammed b. 'Aïsa As-sofiânî Al Mokhtârî, 1, 4.
- 'Abd Allah Mohammed b. 'Ali b. 'Omar b. Hoseïn, 1.
- 'Abd Allah b. 'Abd ar-rahmân b. Baçrî Al Oualhaçî Al Miknâsi, 15.
- 'Abd Allah Sîdî Mohammed Al Mah'dî b. Ahmed Al Fâsi, 14, 21, 32, 36.
- 'Abd Allah Sîdî Mohammed b. 'Ali b. Ahmed As-sofiânî, 11.
- 'Abd Allah Mohammed b. Abî Bkr Al Jazoûli, 11, 14, 20, 84, 91.
- 'Abd Allah b. Mohammed b. 'Abd Allah Al Hasanî, 25.
- 'Abd Allah Mohammed Ach-chérif, 24, 25.
- 'Abd Allah Mohammed, 25.
- 'Abd Allah dit Ar-raoûaïn Al Mah-joûb, 31.
- 'Abd Allah b. Mohammed Ar-rgragui, 31.
- 'Abd Allah Mohammed Ach-chbbâni, 31.
- 'Abd Allah Mohammed Ach-chikh, 32, 35.
- 'Aïsa b. Mohammed Al 'Ayachî, 3.
- 'Ali Harzoûz, 36.
- 'Aroûs At-toûnsî, 11.
- Ar-raoûâïn Al Mjdhoûb, 13, 26, 30, 36, 44, 183, 186.
- Ar-raoûâïn Sîdî Ahmed, 31.
- Bkr b. Çddiq, 134, 144, 145.
- Hafç Sîdî 'Omar Al Khathtâb, 26, 36.
- Hasan 'Alî dit Bou Hasoûn Al Badi, 2.
- Ibrahîm At-toûnsî, 11.
- Ishaq, 38, 73.

- 'l 'Abbès Ahmed, 2.
- 'l 'Abbès Al 'Arj, 2.
- 'l 'Abbès Ahmed Al Hoseinî, 11.
- 'l 'Abbès Al Mrinî, 24, 25.
- 'l 'Abbès Al Oûattâsi, 25.
- 'l 'Abbès Ahmed Al Khloûq, 31.
- 'l 'Abbès Ahmed bel Ghoûdaija, 32.
- 'l 'Abbès Ahmed b. 'Omar Al Hartsî, 73.
- 'l 'Alaqa, 25.
- 'l Baqa 'Abd Al oûârits Al Yalsoûti, 23, 73.
- 'l Hajâj b. Abî Mah'dî, 26.
- 'l Hasan 'Alî Aç-çanhajî, 35, 37.
- 'l Hasan b. 'Omar Ajana As-soûsi, 18.
- 'l Hasan Ach-chadilî, 75, 91.
- 'l Hijâj Yoûsof Ad-douiri Al Mokhtârî, 11.
- 'l Hijaj Yoûsof b. 'Aïsa Al Fagûigûi, 31, 39.
- 'l Qâsim b. Mançoûr Al 'Amrî, 32.
- Mohammed Sidi 'Abd ar-rahmân Al Fâsi, 1, 4, 23, 36, 184.
- Mohammed Al Ghazouânî, 12.
- Mohammed b. Fâris 'Abd Al 'Azîz Ath-thbba', 11, 12.
- Mohammed 'Abd as-Sâlem b. Machich Al Hoseinî, 11.
- Mohammed Sidi 'Abd ar-rahmân Al Mahjoûb, 26.
- Mohammed Al H'abti, 26, 27.
- Moûsa Al Mokhtârî, 31.
- 'Omrân Moûsa b. Ya'qoûb Al Mokhtârî, 11.
- 'Omrân Moûsa b. Ya'qoûb Al Mokhtârî, 31.
- 'Otsmân Sidi Sa'id b. Abî Bkr Al Mokhtârî Al Mchtraî, 24.
- 'Otsmân ben Hasan Al Malkî Ad-dghoughî, 24.
- Sa'id Mrinî, 132.
- Thâbit (Sultan Mérinide), 8.
- Thâlib Al Mekki, 134.
- Zeïd Sidi 'Abd Ar-rahmân b. 'Alî As-soffâni Al 'Asimî, 11.

Al

- 'Achchâq, 146.
- 'Adâoûi Al Mahchî, 134.
- 'Allm, 216.
- Annâbi, 23.
- Asoûâd boû Zeïd, 151.
- Bokharî, 134, 142.
- Ghazâlî, 4, 5, 11, 12, 75, 91.
- Ghazouânî, 45.
- Hajêb, 164.
- Hallâj, 65.
- Hârits b. Al Hartsî b. 'Aïsa, 28.
- Harichî, 75.
- Kabîr Al Fah'dî, 12.
- Khadir, 13.

B

- Babich, 48.
- Bâb Mrrâh, 125, 155.
- Bâb Bardâ'in, 113, 115.
- Bâb Qoûbich, 113.
- Bâb Mançoûr, 116.
- Bâb Jdîd, 103.
- Bâb Siba, 133.
- Ba Chikh, 195.
- Baghdâd, 112.
- Bahriyn, 156.
- Bambara, 175, 197.
- Banî Oûattâs, 2, 23, 37.
- Banî Hasan, 2, 4, 6, 10, 99, 186, 191, 209.
- Banî Mthîr, 3, 113, 114, 132, 199.
- Banî Mokhtâr 4.
- Banî Mokhtâr b. Mohammed, 4.
- Banî Oûarzgn, 4.
- Banî Mâlik, 14, 94.
- Banî Iliodh, 18.
- Banî 'l Oûazîr, 25.
- Banî Çalah, 30.
- Banî Ouarrâd, 49.
- Banî Râchid, 49.
- Banî Jnnad, 49.
- Banî Toûzîn, 49.
- Banî Moskin, 50.
- Banî Mguild, 113.
- Banî Boû Zgoû, 47.
- Banî Oûriaghl, 128.
- Banî Oûfrah, 128.
- Banî Sadda, 128.
- Banî Ouârrain, 204.
- Bççara, 15.
- Bktachiya, 57.
- Bennani Douâh, 103.
- Bghan Al' Mahjoûb, 14.
- Boh'h'âla, 156, 161.
- Boû Rgreg, 10.
- Boû Mendâra, 49.
- Boû 'Asl, 49.
- Boû 'Azzâoûiya, 50.
- Boû 'Ama'ir, 113.
- Boû Zoûba, 114.
- Boû Na'as, 197.
- Boû Lefdam, 197.
- Boû Jloûd, 195, 206, 207.
- Boû Kerch, 197.
- Boû Chkrân, 197.
- Boûoûâb, 156, 160, 161, 164, 166, 167.
- Boûsoû, 156, 160.
- Brrâka, 116.
- Brrîma, 118, 155.

C

- Çafa, 48.
- Châdouliya, 54.
- Châoûiya, 33, 49, 129.

Cha'râmi (Ach-), 75.
Chbbânât, 4.
Chkhchkh, 197.
Chh'âb bel Hajar, 93.
Chiâdma, 50, 53.
Chichâouân, 114.
Chlla, 176.
Chnagta, 130.

D

Daia Amlh, 33, 110, 123, 129.
Daoûi Hasan, 4, 10.
Daoûi Mni', 4.
Dâr Al Ftiân, 16.
Darb Al Quarstoûm, 15.
Dendâna, 49.
Darqâouâ, 48, 57, 92, 122, 206.
Dghoughiyn, 44, 110, 123, 129.
D'h'or Al Kholf, 49.
Djara, 175.
Dkhîsa, 100, 113, 120, 130, 173.
Doukkâra, 49.
Dris bel Morâbith, 48.
Drîouat, 48.

F

Fahç, 8, 49, 173.
Fddân, 49.
Fhhâmîn, 47.
Fiyad'd'in, 28.
Fjj Mzala, 199.
Forthâsa, 49.
Ftah Allah Ibn Ach-Chikh Sîdt Abî Bkr
Bennani, 57, 93.

G

Ghamra, 100.
Gharb, 3, 4.
Ghâziya, 51, 101, 104, 122, 129.
Ghdaïya, 132.
Ghissâouâ, 124.
Ghomrân, 47.
Ghorfa, 116.
Ghrm, 4.
Goûrrâma, 3, 98, 206.
Guerrouân, 151, 199.
Guercif, 47.
Guezzoûla, 4.
Gnâouâ, 104, 118, 163, 164, 178, 198.
Guissâouâ, 124.

H

H'abth, 4.
Hafid' b. Hajar, 93.
Hâha, 197.
Hajj al Bqqâl, 105.

Hajj Ahmad Ghrablî, 94.
Hajj b. 'Atsâ Oûld Moûlâi Idris, 155.
Hajj Dris b. 'Ali Honch, 94, 104, 107, 116, 162.
Hajj H'achmi Atch-Thaoûl, 50.
Hajj Moûsa b. 'Allâl, 30.
Hajoûn, 47.
Hamâdcha, 51, 92, 110, 118, 198.
Hammâdi 'Ammar, 162.
Hamrâouâ, 48.
Haoûd', 31, 32.
Haoussa, 215, 217.
Hrrân, 35.
Harâmîn, 47.
Hârets, 8.
Hârtstyn, 29.
Hasan Al Baçri, 65.
Hasnâouâ, 33.
Hassoûn Al Hatimi, 75.
Hddâda, 155.
H'ddâouâ, 101, 129, 161, 198, 206, 216.
H'dîm, 118.
Hiyâfna, 53, 138.

I

Ibn l 'Ask, 3.
Ibn Chih'âb, 143.
Ibn Mançour 'Abd al Malik b. Mohammed
at-ta'albî, 128.
Ibn Malek, 93.
Ibn 'Oqba Al Had'ramî, 11.
Ibn Yoûnos, 143.
Ichkrn, 128.
Irklâouân, 50.

J

Ja'fer b. Abî Thâlb, 93.
Jazâlr, 49.
Jazoûliyn, 28.
Jbâbra, 183.
Jbbâla, 194.
Jbl Al 'Alm, 11, 17, 45.
Jbl Oûfta, 194.
Jilâla, 51, 92, 101, 104, 110, 129.
Jlâl-ad-dîn-as-Sioûti, 57.
Jrid, 199.

K

Kbrît al Ahmar, 5.
Khadir, 81.
Khandq-az-zîtoûn, 11, 12, 13.
Kanjâ Sîdi Nagî, 204.
Khenchla, 196.
Khlâfna, 18.
Khlot, 113, 114.
Khnâchfa, 130, 174.
Khtyattha, 17.

Khiber, 99.
 Kittaniya, 54, 56, 123.
 Korodouga, 157, 197.
 Koûdiât at-trab, 18.
 Koté, 175.
 Krmat, 49.

L

Laghrouât, 100.
 Lalla 'Aïcha, 166, 206.
 Lalla Hadra, 155.
 Lalla Mâlîka, 160, 163, 166.
 Lalla Mira, 160, 163.
 Lalla Mîmoûna, 158.
 Lalla Chlha, 160.
 Lalla Rahna, 33.
 Lemta, 4, 114.

M

Mahjoûb Ould Khomsia, 133.
 Ma'lla, 46.
 Malâmitiya, 37.
 Marrâkech, 37.
 Marjoûma, 14.
 Mazoûna, 18.
 Mdaghra, 50.
 Mghassin, 48.
 Mh'âiya, 48.
 Mhenda, 162.
 Mjâth, 113, 199.
 Mkharbq Az-Zemmoûri (Amine), 94, 146.
 Mlâha, 50.
 Mohammed âl Mah'dî b. Ahmad b. 'Alî b. Yousof Al Fâsî, 1.
 Mohammed al Bortgali, 2.
 Mohammed as-Sarghini, 50.
 Mohammed ach-chikh, 2, 35.
 Mohammed b. Ahmed b. Mohammed b. Ghâzi al 'Otsmani, 48.
 Mohammed b. 'Aïsa, 48.
 Mohammed bel Haseïn, 48.
 Mohammed b. Haseïn al 'Araichi, 133.
 Mohammed b. Ibrahim al Andalouî, 6.
 Mohammed b. Ja'fr b. Dris al Kittâni, 1.
 Mokhtâr, 3, 4, 8, 10, 99, 140, 147, 182.
 Monastir, 48.
 Moûjahidin, 2.
 Moûlâi al Kabîr b. Zidân, 3, 10.
 Moûlâi 'Abd as-salem b. Machich, 17, 39, 166.
 Moûlâi 'Amr Ibn Sba' al Idrissi, 4.
 Moûlâi 'Abd Alqader Al 'Alâmi, 4.
 Moûlâi Bouchtâ Al Khammâr, 14, 105.
 Moûlâi 'Abdelqâder Jilâni, 17, 45, 97, 147, 149, 158, 163, 164, 166.
 Moûlâi Aboû 'Izza, 17.
 Moûlâi Isma'il Al Mrini, 36.
 Moûlâi Isma'il As-sijilmasi, 1, 25, 32, 44.
 Moûlâi Aboû Ziân, 35.

Moûlâi 'Alî Ach Cherif, 95.
 Moûlâi 'Abd Allah Al Ghazoûâni, 44.
 Moûlâi 'Abd al 'Aziz, 155.
 Moûlâi 'at Taghî, 129.
 Moûlâi Idris bel Hajj Mohammed, 53.
 Moûlâi Idris, 113, 138, 205.
 Moûlâi Slimân, 133.
 Moûlâi Hasan, 183.
 Moûlâi Th'âmi, 161.
 Moûlâi Brahim, 161, 164.
 Moûlâi Mohammed, 166.
 Moûlâi Ali Ach Cherif, 95.
 Moûloûiya, 4.
 Moûsâoua, 48.
 Msa'oûd ben An-Naçir, 25.
 Mtoûga, 3.
 Mtioûa, 128.
 Mzab, 50.
 Mzzâra, 142.
 Mzamza, 50.

N

Naçir Al Kiddid, 25.
 Nâçiriya, 57.
 Naçhbendiya, 51, 65.
 Nedroma, 53.
 Ngoni Sama, 175.

O

Oûâd ach-chjra, 113, 114.
 Oûâd Al-lbn, 12.
 Oûâd Ghîr, 204.
 Oûâd Noûn, 4.
 Oûâd Rdom, 113.
 Oûâd Sboû, 14.
 Oûâd Soûr, 4.
 Ouargla, 204.
 Ouazzân, 53, 114.
 Oudâiya, 100, 113, 114.
 Oujda, 53.
 Oum ar-rbi, 9.
 Ouzra, 20, 30.
 Oûlâd Abi Sba', 3, 4, 5, 9, 10.
 Oûlâd 'Aïsa, 4.
 Oûlâd 'Abd Al Hamid, 36.
 Oûlâd 'Alî, 49.
 Oûlâd Al Hajj, 114.
 Oûlâd Bel Lahmar, 164.
 Oûlâd Boûz, 4.
 Oûlâd Cheikhîya,
 Oûlâd Fah'r, 3.
 Oûlâd Fah'd, 3, 5, 10.
 Oûlâd Griyât, 4.
 Oûlâd Hajj, 100, 114.
 Oûlâd Hamid, 130.
 Oûlâd Jama', 113, 114.
 Oûlâd Khalifa, 49, 101, 140.
 Oûlâd Khomsia, 186.

Oûlâd Mançoûr, 4.
Oûlâd Moûla Miliâna, 118.
Oûlâd Moûsa, 4.
Oûlâd Naçr, 4.
Oûlâd Nçir, 127.
Oûlâd Rçaich, 196, 197.
Oûlâd Sa'id, 50.
Oûlâd Sidi 'Aïsa, 29.
Oûlâd Sidi Ahmed ou Moûsa, 101, 112, 129.
Oûlâd Sidi Boûnoû, 50.
Oûlâd Sidi M'Hammed b. 'Omar, 129.
Oûlâd Sidi Moûsa b. 'Alî, 129.
Oûlâd Sidi Moûsa b. Khalifa, 129.
Oûlâd Sidi Rhhâl, 101, 142, 149.
Oûlâd Sidi Yahia, 49.
Oûlâd Sergoû, 166.
Oûlâd Thalib, 4.

Q

Qâdriya, 51.
Qasmiya, 104.
Qçar, 162.
Qçar Ktâma, 36.
Qçar Qdîm, 3.
Qdradra, 4.
Qolia', 49.

R

Rahmaniya, 57.
Rgraga, 129.
Rhahliya, 112, 129.
Rhâmna, 50.
Rifa'îya, 98, 100, 129, 142.
Rmaîya, 112.

S

Sa'dîya, 51, 129.
Saguiet Al Hamra, 10.
Sa'id b. Abî Bkr, 48.
Sâis, 48.
Sâlem Glâoûi, 164.
Sâlem Adh-dhh'bi, 164.
Samaoûiyn, 156.
Sanh'âja, 123.
Saoûadîn, 164.
Sbtâoûi, 162.
Sdâdîn, 4.
Semharouj, 156, 161.
Semlâla, 4, 9.
Sfalât, 50.
Shâim, 4, 6, 10, 18, 48, 99, 115.
Sh'oûl, 12, 49, 113, 114, 115, 130.
Sjaa' 114.
Skhirât, 49.
Slès, 201, 204.
Snoûsi, 14, 103.
Sogo, 175.
Soûnna, 169.

Sqlliyn, 57, 92.

Srghâna, 129.

Sîdî

- 'Abd Allah b. Sîtel, 72.
- 'Abd Allah b. Ahmed Al Gzzâr, 72.
- 'Abd Allah b. Moûsa ben 'Alî, 72.
- 'Abd Allah Al Khiyâth As-rifa'i, 17, 18, 44, 49.
- 'Abd Allah b. Ta'zîz, 48, 206.
- 'Abd Ar-raouâin At-taghi dit Ach-chentri, 103.
- 'Abd Al-'Aziz Al Maghrâoûi, 116.
- 'Abd Al Qâder Al Fâsi, 53.
- 'Abd as-salem b. 'Omar, 53, 114.
- 'Abd as-salem b. 'Omar,
- 'Abd as-salem b. 'Otsmân, 28.
- Abî 'l Oûârîts b. 'Abd Allah Al Yalsoûti, 12.
- Abî Zkrî, 48, 166, 176.
- Abî Liouîts, 117.
- Aboû Mah'dî, 29, 50.
- Aboû Zakaria Sidi Yahia An-naoûaoûi, 85.
- Aboû Mah'dî Al Faguigui, 12.
- Aboû 'l'Abbès Az-zroûq, 17, 12, 75, 81.
- Ahmad Al Haritsi, 11, 12.
- Ahmad bel Mah'dî Al Ghazâlî, 11.
- Ahmad At-tijâni, 5, 20, 161.
- Ahmad b. Yoûsof Ar-rachidi, 17, 91.
- Ahmad Ar-rifa'i, 38, 45.
- Ahmad Moûla Miliâna, 41, 44, 158.
- Ahmad Dghoûghî, 44, 48.
- Ahmad, 156.
- 'Aïsa Al Mah'dî, 1, 28.
- 'Alî Ar-riahi, 6.
- 'Alî Hamdoûch, 23, 44, 48, 161, 206.
- 'Alî b. Mohammed b. Chikh Hajj 'Alî, 30.
- 'Alî Al-Lh'ibi, 74.
- 'Allâl Al Qairouâni, 112.
- 'Ammar, 18.
- Bah'loûl, 105.
- Bourî Moûl Al Hoût, 162.
- Ç-çaghîr As-sohîlî, 11, 12, 13.
- Chérif b. 'Aïsa b. Yoûsof, 30.
- Chbbhâni b. 'Abd Al Qader, 94.
- Dris Oûld Sidi Qâsim, 206.
- Gueddâr, 216.
- H'achmî b. Hajj Mohammed, 53, 146.
- Hajj Al H'adî, 72.
- Hajj H'achmî, 114.
- Hajj Al Kabîr, 28.
- Hajj Jazoûli Al Ouâlhâsi,
- Hajj 'Alî, 30.
- Hajj 'Abd as-sâlem Brrâda, 142.
- Hammoû, 156, 160, 167.
- Hajj Mohammed bel Hajj Sahli Al Korati, 50, 72.

- Honefna, 73.
- H'ri, 47, 86.
- Ibrah'im b. 'Abd Allah b. Ibrah'im b. Ahmed, 18.
- Ibrah'im At-tamimi, 75, 91.
- Jha, 197.
- Khalil, 180.
- Kommi, 156, 161.
- Lahcen b. Sa'id, 114.
- Larbi, 156.
- 'l H'achmi, 50.
- 'l Hasani b. Abi Mah'di b. Hasani b. Sidi Al Haritsi, 28.
- 'l Kabir b. Mohammed, 29.
- M'Hammed b. 'Aisa (Abrév. Ibn 'Aisa, Sidi 'Aisa), 1.
- M'Hammed b. Rissoul, 94.
- M'Hammed b. 'Omar Al Mokhtari, 30.
- Mekki Ar-rich, 94.
- Mîmoûn, 109, 156, 158.
- Mjâh'd, 48.
- Mohammed b. 'Omar Al Mokhtari, 32, 33.
- Mohammed bel Hajj Al Kabir, 53, 186.
- Mohammed Oûld Cheikhiya, 53.
- Mohammed Larbi As-sâih Ach-charqui Al 'Amri, 55.
- Mohammed b. Chérif Al Baraka Sidi Hajj Al H'adi, 73.
- Mohammed b. Ahmed Guessous, 145.
- Mohammed b. Sa'id Al Boukili, 145.
- Mohammed bel Lahbib, 114.
- Mohammed Al Marrakchi, 74.
- Mohammed b. Ibrah'im Al Idrissi Al Marrakchi, 56, 58, 73.
- Mohammed At-thaib, 18.
- Mohammed b. 'Abd ar-rahman Al Baçri, 27.
- Mohammed Al Bouh'h'ali, 28.
- Mohammed b. 'Allâl, 29.
- Mohammed b. Jâbr, 29.
- Mohammed b. Sidi Moûsa, 29.
- Mohammed Al Oûzri, 30.
- Moh'ammed Ach-chérif, 4, 23.
- Moûsa, 166, 167.
- Moûsa b. 'Ali, 30, 72.
- Moûsa As-samâoui, 166.
- Moûsa b. Khalifa, 140.
- Nail, 145.
- 'Omar b. Mbarek Al Hoseini, 11.
- 'Omar b. 'Abd 'Aziz Al Hillâl, 18.
- Qâsim Ad-doukkâli, 72.
- Qâsim, 176.
- Râchd, 186.
- Rhhâl Al Bouddâli, 17, 23, 44, 145, 147, 149.
- Rouân Bou Jnoûni, 146.
- Sa'ad b. Na'cer dit Oûld Khomsia, 72.
- Sîyd Sa'id, 11.
- Sitel, 114, 186.
- Yoûsof ad-drîdi, 30.

T

- Tadla, 18.
- Taflelt, 50, 53, 186, 329.
- Taknah, 31.
- Talghza, 3.
- Talsint, 3.
- Tamesna, 9.
- Taouîrî, 47.
- Taouîra, 24.
- Targuist (Ah'l), 128.
- Taroudant, 35.
- Tsâbet, 33.
- Temsaman, 48.
- Tetoûân, 49.
- Thaleb Yoûsof, 189.
- Tia'llâlîn, 50.
- Tigzza, 3.
- Titteri, 29.
- Tijâniya, 50, 51, 57, 122.
- Tizimi, 155.
- Tliq, 49.
- Touât, 40, 45.
- Touârga, 48.
- Toûlâl, 48, 50.

Z

- Zaers, 49.
- Zaïân, 50, 113, 132.
- Za'tout (var. Zattoû), 162.
- Zemmoûri (Chikh), 3.
- Zemrân, 149.
- Zer'h'oûn, 17, 18, 100, 151, 178, 194, 207.
- Zh'h'âna, 113, 130.
- Zgotta, 113.
- Zitoûn, 113.
- Zorqâni, 180.
- Zroûqtiya, 17.

